Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/religionsgeschic0000vari_m3e5

21

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON

ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN

VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH

EINUNDZWANZIGSTER BAND

1929

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Inhaltsverzeichnis des einundzwanzigsten Bandes

ARBESMANN, RUDOLF: Das Fasten bei den Griechen und Römern (1. Heft).

BOLKESTEIN, HENDRIK: Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia (2. Heft).

P. R. ARBESMANN

DAS FASTEN BEI DEN GRIECHEN UND RÖMERN

DAS FASTEN BEI DEN GRIECHEN UND RÖMERN

VON

P. R. ARBESMANN

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1929

CBPac

Pacific School of
Religion

BL
25
R38
v. 21:1

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH
IN BRESLAU IN TÜBINGEN

XXI. BAND 1. HEFT

PRINTED IN GERMANY

MEINEN DEUTSCHEN MITBRÜDERN IN AMERIKA
GEWIDMET

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort 1

Kapitel 1.

Die sprachlichen Ausdrücke für den Begriff „Fasten“. . . . . 3—16

§ 1. Die eigentlichen Bezeichnungen für den Begriff „Fasten“. 3—7

§ 2. Die Bezeichnungen für „Fasten“ in den kultischen Reinheitsvorschriften. . . . . 7—13

§ 3. Allgemeine und umschreibende Ausdrücke für den Begriff „Fasten“. . . . . 13—16

Kapitel 2.

Die Fastengebote in Hinsicht auf die von ihnen angestrebten Ziele. . . . . 16—128

§ 4. Die antiken Nachrichten über den Ursprung und die Bedeutung des Fastens. . . . . 16—19

§ 5. Übersicht über die durch die Fastengebote und die Speisegesetze angestrebten Ziele. . . . . 19—21

§ 6. Das apotropäische Fasten. . . . . 21—63

Jede Nahrung betreffend (21—29) — Nur gewisse Speisen betreffend: Fleischgenuß im allgemeinen (29—35); Gewisse Teile des Tieres (35—37); einzelne Tiere in Sonderheit (37—53): die Ziege (37—41), das Schwein (41—45), der Hirsch (45), der Hund (45—47), der Esel und das Pferd (47—49), das Schaf (49), der Stier (49—50), das Geflügel (50), Fische (50—53); Pflanzenkost (53—63): die Bohne (53—58), der Knoblauch (58), die Zwiebel (58—59), die Malve (59), das Minzkraut (59—60), der Granatapfel und Apfel (60), die Rübe (60—61), das Brot (61), der Wein (61—62), Lorbeerblätter (62).

§ 7. Das Fasten im Zeremoniell des Zauberers. . . . . 63—67

§ 8. Das Fasten in der Volksmedizin. . . . . 67—72

§ 9. Das Fasten als Vorbereitungs- und Begleitungsmittel im Kultus. . . . . 72—97

A) Die Fastenvorschriften für Priester und Priesterinnen. 72—74

B) Die Fastenvorschriften für die Gemeinde in den Mysterien und anderen Kulten. . . . . 74—96

C) Das Fasten beim Betreten von heiligen Bezirken. . 96—97

§ 10. Das ekstatische Fasten. . . . . 97—103

§ 11. Das Fasten als religiöse Ἄσκησις. . . . . 103—118
Pythagoreer und Neupythagoreer (103—107); Orphiker (107—108); Neuplatoniker (108—110); Kyniker (110—114); Stoiker [mit Einschluß der Sextier] (114—117); die Epikureer (117—118).

§ 12. Das Fasten als Mittel der Medizin und Gymnastik. . 118—127

Nachträge. 127

§§ 4—8 wurden unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte des Fastens in der Antike“ als Dissertation von Würzburg 1929 veröffentlicht.

Register. . . . . 129—131

Abkürzungen

A O = Alter Orient
A R W = Archiv für Religionswissenschaft
A S G W = Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften
B C H = Bulletin de Correspondance Hellénique
C I A = Corpus inscriptionum Atticarum
C I L = Corpus inscriptionum Latinarum
C S E L = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
E R E = Hastings Encyclopädia of Religion and Ethics
F H G = Fragmenta Historicorum Graecorum (Müller)
G C S = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
M P G = Migne Patrologia Graeca
M P L = Migne Patrologia Latina
R E² = Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
R G G² = Die Religion in Geschichte und Gegenwart
R G V V = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
Rh M = Rheinisches Museum
R H R = Revue d'histoire des Religions
R I A² = Schrader-Nehring, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde
Roscher = Lexikon der griechischen und römischen Mythologie
R V = Reallexikon der Vorgeschichte von Ebert
T G F² = Tragicorum Graecorum Fragmenta ed. Nauck
W Z K M = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes

VORWORT.

Eine spezielle Darstellung der Fastensitten bzw. der Fastengebote bei den Griechen und Römern existiert bis jetzt nicht. Doch finden sich in religionsgeschichtlichen Arbeiten der neueren Zeit schon wertvolle Zusammenstellungen von Material und Deutungen einzelner Speisegesetze. Es sind hier besonders zu nennen: Deubner *De incubatione* (Leipzig 1900); Boehm *De symbolis Pythagoreis* (Diss. Berlin 1905); Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (R G V V IX 1, Giessen 1910); Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (R G V V VI, Giessen 1910); Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I (Leipzig 1914); Dölger, Ichthys II, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum (Münster 1922). Die weitere Literatur ist jeweilig an der einschlägigen Stelle angegeben.

Der Stoff ist in unserer Arbeit so geordnet, daß die Fastengebote nach den von ihnen angestrebten Zielen (s. § 5) der Reihe nach besprochen sind. Der eigentlichen Darstellung geht noch ein Kapitel über die sprachlichen Ausdrücke für den Begriff „Fasten“ bei den Griechen und Römern voraus.

Auf ein Hilfsmittel wird nicht verzichtet werden können. Das ist das vergleichende Materiai d. h. ähnliche oder gleiche Erscheinungen bei anderen Völkern der Vergangenheit und der Neuzeit, die uns manche dürftige Notiz antiker Schriftsteller über griechische und römische Fastengebote besser verstehen lehren.

Ganz besonderen Dank möchte ich an dieser Stelle meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. Friedrich Pfister, aussprechen, der mich nicht nur bei der Abfassung dieser Arbeit, sondern auch in meinem ganzen Studium durch wertvolle Anregungen und Hinweise, die ich in seinen Seminarübungen wie auch persönlich von ihm erhalten habe, förderte. Dank schulde ich auch Herrn Prof. Dr. O. Weinreich, der die Arbeit einer letzten Durchsicht unterzog und mich noch auf manche einschlägige Literatur aufmerksam machte.

Kap. 1

DIE SPRACHLICHEN AUSDRÜCKE FÜR DEN BEGRIFF „FASTEN“.

§ 1.

Die eigentlichen Bezeichnungen für den Begriff „Fasten“.

Die sprachlichen Ausdrücke für den Begriff „Fasten“, die uns bei den Griechen und Römern begegnen, lassen sich in drei Klassen einteilen.

An erster Stelle nennen wir die sprachlichen Ausdrücke, die die eigentlichen Bezeichnungen beider Völker für den Begriff „Fasten“ darstellen. Dies sind bei den Griechen: *νῆστις, νηστεύειν, νηστεία*. Bei der Etymologie dieser Worte ist von *νῆστις* auszugehen. *Νῆστις* weist auf eine Form *ne-ed-ti-s zurück (*ἔδω* „ich esse“; vgl. Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch[2] S. 314; Boisacq *Dictionnaire de la langue grecque* S. 216 unter *ἔδω* und S. 288 unter *ἐσθίω*; R I A[2] I 303 Artikel Fasten; an letzterer Stelle auch die Parallele im Scrt. *abh ̀jana* „Fasten“ — *bhuj* „genießen“). *Νῆστις* bezeichnet also in seiner Grundbedeutung einen Menschen, der nichts gegessen hat, der infolgedessen einen leeren Magen besitzt, hungrig, nüchtern ist. Es bezeichnet besonders den Zustand des Menschen nach dem nächtlichen Schlaf, bevor er das Frühmahl zu sich genommen hat. In dieser Bedeutung finden wir *νῆστις* dreimal im homerischen Epos angewandt. So Ilias XIX 156. Achill erscheint am frühen Morgen — die Schaffner haben das Brot noch nicht verteilt — im Lager der Griechen und fordert sie zum Kampf gegen die Troer auf. Er möchte am liebsten die Griechen sofort in die Schlacht führen. Doch Odysseus rät davon ab: *Μὴ δ᾽ οὕτως, ἀγαθός περ ἐών, θεοείκελ᾽ Ἀχιλλεῦ, / νήστιας ὄτρυνε προτὶ Ἴλιον υἷας Ἀχαίων / Τρωσὶ μαχησομένους* .... In demselben Zusammenhang sagt Achill noch einmal Ilias XIX 205 ff: *ἦ τ᾽ ἂν ἐγώ γε / νῦν μὲν*

ἀνώγοιμι πτολεμίζειν υἷας Ἀχαιῶν / νήστιας ἀκμήνους, ἅμα δ' ἠελίῳ καταδύντι / τεύξεσθαι μέγα δόρπον, ἐπὴν τισαίμεθα λώβην. Die dritte Stelle ist Od. XVIII 370: *νήστιες ἄχρι μάλα κνέφαος.*

Manchmal tritt zu *νῆστις* auch noch ein näher erklärender Genetiv, so Eurip. *Iph. Taur.* 973 (ed. Wecklein): *νῆστις βορᾶς.* Die Erklärung für diese Erscheinung wird wohl darin zu suchen sein,[1]) daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes allmählich verblaßt und es gelegentlich nur noch den Sinn hat: sich einer Sache enthalten. Empedokles bei Plutarch[2]) spricht von *νηστεῦσαι κακότητος*, Johannes Chrysostomus[3]) ermahnt seine Gemeinde: *Νηστευέτω καὶ στόμα ἀπὸ ῥημάτων αἰσχρῶν καὶ λοιδορίας.*

Νῆστις bezeichnet also ursprünglich nicht die willensmäßig oder bewußt geübte Enthaltung von Speise und Trank, sondern schlechthin den Zustand, in dem sich der Mensch befindet, wenn er keine Nahrung zu sich genommen hat. Dieselbe Bedeutung können wir auch für *νηστεύειν* und *νηστεία* nachweisen z. B. bei Hippokrates *Aphor.* (Kühn *Med. Graec. op. quae exstant*, XXIII 709): *Γέροντες εὐφρώτατα νηστείην φέρουσι, δεύτερον οἱ καθεστηκότες, ἥκιστα μειράκια.* Aristot. *Problem.* Sect. XIII 7: *Διὰ τί τὰ στόματα μηδὲν ἐδηδοκότων, ἀλλὰ νηστευσάντων ὄζει μᾶλλον (ὃ καλεῖται νηστείας ὄζειν), φαγόντων δ' οὐκέτι, ὅτι ἔδει μᾶλλον; .... ὅτι δὲ θερμότερος γίνεται (ὁ ἀήρ), σημεῖον ὅτι καὶ δίψαν ποιεῖ ἡ νηστεία μᾶλλον.*

Νῆστις wird auch aktiv in der Bedeutung „Hunger erregend" gebraucht, so Aischylos *Agam.* 186 *πνοαὶ νήστιδες;* ibid. 322 *πόνος νῆστις; Choeph.* 242 *νῆστις λιμός.*

Νῆστις, νηστεύειν, νηστεία bezeichnen dann endlich auch den bewußt geübten Akt der Nahrungsenthaltung, also das Fasten und zwar ist darunter gewöhnlich die Meidung jeglicher Speise und jeglichen Trankes zu verstehen. Nur manchmal beziehen sich *νηστεία* und *νηστεύειν* auch auf die Enthaltung von einer bestimmten Nahrungsgattung, so z. B. bei Cornutus *Theol. Gr. comp.* 28 p. 55 Lang: *νηστεύουσι δ' εἰς τιμὴν τῆς Δήμητρος ἤτοι γεραίροντες αὐτὴν ἰδίῳ τρόπῳ τινὶ ἀπαρχῆς (ἢ) διὰ τοῦ πρὸς μίαν ἡμέραν ἀπέχεσθαι τῶν δεδομένων αὐτοῖς ὑπ' αὐτῆς ἢ κατ' εὐλάβειαν ἐνδείας παρεισεληλυθότος τοῦ † θεοῦ.*

Νῆστις in der Bedeutung „fastend" findet sich zum ersten Mal in dem Fragment eines Demeterhymnus, das uns auf einem Goldplättchen aus dem vierten oder dritten vorchristlichen Jahrhundert erhalten ist (jetzt im Nationalmuseum von Neapel, Reprodukt. bei Kern *Orph. Fragm.* S. 117, Text S. 118). Auf ihm finden sich die Verse: *Μητέρι Πῦρ μὲν μ' ἄγ (ε), εἰ νῆστις οἶδ'*

---

[1]) Parallelen hiezu Kühner-Gerth, Griech. Gramm.[3] II 1 S. 401.
[2]) Diels, Vorsokrat.[3] I 277 Emped. Frg. 144.
[3]) *Hom.* III 5 M P G 49,53.

<ὑπομεῖναι> / ἑπτά τε νῆστιν νυξὶν ἢ μεθ' ἡμέραν (?) ἐλινύεν./ ἑπτῆμαρ τὶν νῆστις ἔην, Ζεῦ Ὀλύμπιε καὶ πανόπτα / Ἅλιε. — Νηστεύω kann zuerst bei Herod. II 40 belegt werden: προνηστεύσαντες δὲ θύουσι. Ebenso läßt sich νηστεία in unserem Sinn, soweit ich finden konnte, zum ersten Mal bei Herod. IV 186 nachweisen: ἀλλὰ καὶ νηστείας αὐτῇ (sc. Ἴσιδι) καὶ ὁρτὰς ἐπιτελέουσι. Νηστεία, das wir mit „das Fasten", „die Fastenzeit" übersetzen können, bleibt aber nicht bei dieser Bedeutung stehen, es entwickelt sich noch weiter zu einer Festbezeichnung. Der mittlere Tag der Thesmophorien, dem die Ἄνοδος vorausgeht und die Καλλιγένεια nachfolgen, heißt ἡ Νηστεία. So Alkiphron (ed. Schepers) II 37: οἷα γάρ οἷά σε λανθάνει, Ἁλῷα καὶ Ἀπατούρια καὶ Διονύσια, καὶ ἡ νῦν ἑστῶσα σεμνοτάτη τῶν Θεσμοφορίων ἑορτή. ἡ μὲν οὖν Ἄνοδος κατὰ τὴν πρώτην γέγονεν ἡμέραν, ἡ Νηστεία δὲ τὸ τήμερον εἶναι παρ' Ἀθηναίοις ἑορτάζεται, τῇ Καλλιγενείᾳ δὲ εἰς τὴν ἐπιοῦσαν θύουσιν. Weitere Belegstellen sind Schol. Aristoph. *Thesmoph.* 80; Phot. I p. 278 ed. Naber. Auch die Tarentiner feierten ein Fest, ἡ Νηστεία genannt; Ael. *Var. Hist.* V 20: ἀποστάντων οὖν αὐτῶν ἐσώθησαν καὶ μεμνημένοι τοῦ πάθους ἑορτὴν ἄγουσι τὴν καλουμένην Νηστείαν οἱ Ταρεντῖνοι. Sonst finden sich νῆστις, νηστεύειν, νηστεία noch im Sinne von „Fasten": Aristoph. *Av.* 1519; *Thesmoph.* 949, 984; Scholia Vetera in Nicandri *Alexiph.* (ed. Rud. Vári Budapest 1892) 130; Schol. zu Eurip. *Orest* 964; Plut. *Demosthenes* 30; *De Is. et Osir.* 361 D (Bernard. II 496); 378 E (Bernard. II 542); *De defectu orac.* 417 C (Bernard. III 88); Sallustius philosophus *De diis et mundo* c. 4 (ed. Nock); Diosk. *mat. med.* II 42, III 129; Athen IV 156 A; Clem. Alex. *Protrept.* 21, 2 (G C S Stählin I 16); *Geopon.* VII 31,1, X 67,1; *Hymn. Orph.* XLI v. 4 (ed. Abel S. 81); 1. Berliner Zauberpap. v. 235 (Preisendanz *Papyri graecae magicae* (1928) I 1 ff.); Zauberrezept des Mailänder Codex astrol. III Append. p. 53 bei Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber II (1924) § 373 S. 162; Spätgriechisches Zauberrezept veröffentlicht von A. Jacoby, ARW XIII (1910) 536. Schließlich sind noch die Texte byzantinischer und neugriechischer Zauberrezepte in der Publikation von Armant Delatte *Anecdota Atheniensia Tome I Texts grecs inédits relatifs à l' histoire des religions* (Paris 1927) zu erwähnen, die wir am Ende des § 7 bringen, ebenso die vielen Stellen im Fischkatalog des Athenaios. Dieser behandelt VII 306 E — 308 D den κεστρεύς, die Meeräsche. Da der κεστρεύς kein Fleisch frißt, auch sonst kein Lebewesen anrührt, so gaben ihm die Alten den Namen „νῆστις", „der Faster" und es bildete sich das Sprichwort: „Der κεστρεύς fastet." Athen. VII 308 A: οὐ πρότερον γάρ τινος μεταλήψεσθε, ἕως ἂν ἢ ὑμεῖς ἢ ὁ συμμαθητὴς ὑμῶν Οὐλπιανὸς εἴπητε διὰ τί νῆστις μόνος τῶν ἰχθύων ὁ κεστρεὺς καλεῖται." Καὶ ὁ Οὐλπιανὸς ἔφη· ὅτι οὐδὲν δέλεαρ ἐσθίει ἔμψυχον, καὶ ἀνελκυσθεὶς δ' οὐ δελεάζεται οὔτε σαρκὶ οὔτ' ἄλλῳ τινὶ ἐμψύχῳ, ὡς

Ἀριστοτέλης ἱστορεῖ. 307 C: ἡ δὲ λεγομένη παροιμία „κεστρεὺς νηστεύει“ ἐπὶ τῶν δικαιοπραγούντων ἀκούεται, ἐπειδὴ οὐ σαρκοφαγεῖ ὁ κεστρεύς. Der κεστρεύς spielt überhaupt als Faster in der antiken Literatur eine große Rolle. Athenaios hat an dem oben angegebenen Orte seines Fischkatalogs die einschlägigen Stellen alle zusammengestellt (vgl. Dölger a. a. O. S. 375).

Das Neue Testament kennt sowohl die ursprüngliche Bedeutung als die weiterentwickelte im Sinne von „Fasten“. So heißt Mark. 8, 3 νῆστις „hungernd“, „nüchtern“: καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ. An anderen Stellen aber, so II Korinth. 6,5 ist νηστεία die bewußt geübte Enthaltung von Speise und Trank, das Fasten: ἀλλ' ἐν παντὶ συνιστῶντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι ἐν ὑπομονῇ πολλῇ . . . . ἐν νηστείαις. Hier ist es vielleicht angebracht auf die Parallele im Gotischen hinzuweisen. Wulfila übersetzt Mark. 8,3 wörtlich aus dem Griechischen: *jah jabai fraleta ins lausqiþrans* (= leerbauchig) *du garda ize, ufligand ana wiga.*[1]) Aber auch νηστεία = Fasten wird II Korinth. 6,5 mit *lausqiþrei* = Leerbauchigkeit gegeben.[2])

Ein Mal findet sich auch die Form „ἡ νήστειρα“, „die fastende“ bei Nikander *Alexipharm.* 130: νηστείρης Δηοῦς μορόεν ποτόν; für νῆστις treffen wir auch schließlich noch die späten Formen νήστης, νηστικός [s. die spätgriechischen Zauberrezepte § 7].

Den griechischen Ausdrücken νῆστις, νηστεύειν, νηστεία entsprechen im Lateinischen sowohl in ihrer Bedeutung wie in ihrer Entwicklung genau *ieiunus, ieiunare, ieiunium.* Die Etymologie ist noch nicht geklärt. (Vgl. Walde, Lat. Etymolog. Wörterbuch² S. 376; Zimmermann, Etymolog. Wörterbuch der lat. Sprache S. 124 f; Phil. Wochenschr. 48 [1928] 937 f.) Das Verbum *ieiunare* findet sich erst bei Kirchenschriftstellern. Zwar steht es auch im Bruchstück *De tuenda valetudine* p. 112: *decimo quoque die ieiunando,* aber das Fragment ist nur fälschlicherweise dem Arzte der augusteischen Zeit Antonius Musa zugeschrieben worden.[3]) Die Kirchenschriftsteller gebrauchen es im Sinne von „fasten“. Für unsere Untersuchung ist besonders Arnobius *Adv. nationes* V 26 (C S E L IV 198) von Wichtigkeit, der dort das Kultbekenntnis des eleusinischen Mysten nach Clem. Alex. *Protr.* II 21,2 gibt: *ieiunavi (= ἐνήστευσα) atque ebibi cyceonem: ex cista sumpsi et in calathum misi: accepi rursus, in cistulam transtuli.*

Ieiunus bedeutet zunächst ebenso wie νῆστις „nüchtern“, „ohne Speise“. In dieser Bedeutung finden wir es z. B. bei Plaut. *Cas.* 128 f.: *numquam edepol ieiunium / ieiunumst aeque atque ego te ruri*

---

[1]) Streitberg, Die gotische Bibel I (Heidelberg 1908) S. 191; Feist, Etymol. Wörterbuch d. got. Sprache (Halle 1923) S. 245.

[2]) Streitberg a. a. O. S. 301.

[3]) Teuffel-Kroll, Geschichte der röm. Literatur § 263, 7; R E² I 2633 f.

reddibo. Auch *ieiunium* entspricht hier genau dem griechischen Wort *νηστεία* in seinem ursprünglichen Sinne.

Ieiunus, ieiunium kommen dann weiterhin ebenso wie *νῆστις, νηστεία* zur Bedeutung „fastend", das „Fasten", „die Fastenzeit" und beziehen sich wie diese in der Regel auf die gänzliche Enthaltung von Speise und Trank. Doch kann diese strenge Bedeutung auch verblassen und gelegentlich wie im Griechischen ein erklärender Genetiv hinzutreten, so Hieron. *Adv. Jovin.* II 17 (MPL 23, 512): *maxime cum apud illos ieiunium panis sagina carnium compensetur.* In der Bedeutung der gänzlichen Enthaltung von Speise und Trank gebraucht es z. B. Cato, der in seiner Schrift *De agricultura* c. 70 die verschiedenen Ingredienzen für eine Medizin angibt und dann fortfährt: *haec omnia sublimiter legi teri darique oportet. Ieiunus siet qui dabit.* Weitere Stellen finden sich: Cato ibid. 71; 122; 123; 126; 127; 157, 8; 157,12; Plin. *Nat. hist.* VII 15; XXII 155; XXIII 149; XXIV 181; XXVI 91; 92f; XXVII 62; XXVIII 36; 37; XXX 76; Vegetius II 22, 10. Für den Singular *ieiunium* findet sich auch der sakrale Plural *ieiunia* (Vgl. Havers, Zur Bedeutung des Plurals, Festschrift für Kretschmer [1926] S. 51 ff.) und zwar hauptsächlich bei Dichtern. Ovid. *Fast.* IV 535 f: *Quae (=Ceres) quia principio posuit ieiunia noctis / tempus habent mystae sidera visa cibi*; weiterhin Ovid *Metam.* V 534; Hor. *Sat.* II 3,291. Den Plural gebraucht auch Nigidius Figulus bei Isidor. *Origin.* XX 2,10 (ed. Lindsay): *nos ipsi ieiunia iantaculis levibus polluimus.* Der Singular steht auf Inschriften und bei Prosaikern: C I L I^2 1,331; Liv. XXXVI 37,4: *ieiunium instituendum Cereri esse*; Cels. III 18, 16 (*Corp. med. lat.* Marx I 125): *neque ieiunio utique vexandus*; Petron 44: *nemo ieiunium servat*; Fronto *Ad M. Caes.* II ep. 7 (ed. Naber, Leipzig 1867 S. 32): *nec aliter Kal. Sept. exspecto, quam superstitiosi stellam, qua visa ieiunium polluant*; Tertull. *De anima* 48 (C S E L XX 379): *apud oracula incubaturi ieiunium indicitur.*

Ieiunium entwickelt sich wie *νηστεία* dann auch weiter zu einer Festbezeichnung. Das Fest, das im Jahr 191 v. Chr. durch die sibyllinischen Bücher zur Sühnung schwerer Prodigien eingeführt wurde und zuerst alle fünf Jahre, in der augusteischen Zeit regelmäßig jährlich am 4. Oktober stattfand, führte den Namen *ieiunium Cereris.* (Liv. XXXVI 37,4; C I L I^2 1, 331; s. darüber ausführlicher unten § 9 B).

§ 2.

Die Bezeichnungen für „Fasten" in den kultischen Reinheitsvorschriften.

Zu einer zweiten Gruppe schließen wir die in den Reinheitsvorschriften des Kultus am häufigsten gebrauchten Ausdrücke, die sich auf das Fasten beziehen, zusammen.

Im Griechischen sind hier zuerst zu nennen: *ἁγνὸν εἶναι ἀπό, ἁγνεύειν, ἁγιστεύειν, ἁγνεία.* Über die Geschichte und Bedeutungsentwicklung dieser Worte ist schon verschiedenenorts gehandelt worden, so Fehrle a. a. O. S. 44ff; Wächter a. a. O. S. 1 Anm. 1. In letzter Zeit hat besonders Williger (*Hagios* R G V V XIX 1, Giessen 1922) die ganze zum Stamme *ἁγ* gehörige Wortfamilie noch einmal einer eigenen Untersuchung unterzogen, Pfister (Phil. Wochenschr. 1923, 356 ff.) hat dazu wertvolle Richtigstellungen und Ergänzungen gegeben. Bei unserer Untersuchung müssen wir von dem Worte *ἁγνός* ausgehen. *Ἁγνός* bedeutet ursprünglich „religiöse Scheu erweckend", gehört also der Vorstellungswelt des Orendismus[1]) an und bezeichnet etwas, das mit einer geheimnisvollen Kraft erfüllt und deshalb zu scheuen ist (Williger a. a. O. S. 38; 40). In diesem Sinne tritt *ἁγνός* als Epitheton zu Gottheiten; besonders strafende, kriegerische, chthonische Gottheiten heißen *ἁγνοί* (Williger a. a. O. S. 38 ff.). *Ἁγνὸν* ist dann weiterhin alles, was zu der Gottheit in Beziehung steht (Williger a. a. O. S. 40 ff.). Doch verblaßt diese ursprüngliche Bedeutung sehr früh, es tritt eine zweite an ihre Stelle, die die rituelle Reinheit des Menschen und die Unberührtheit und Makellosigkeit kultischer Objekte bezeichnet und im Hellenismus fast noch die allein herrschende ist (Williger a. a. O. S. 44ff.). Schwierig ist nun die Frage nach dem Übergang aus der objektiven Bedeutung „religiöse Scheu erweckend" in die subjektive „kultisch rein". Williger (a. a. O. S. 52 ff.) glaubt die Frage so lösen zu können, daß er von „*ἁγνός* = religiös rein" als Epitheton kultischer Objekte ausgeht. Diese konnten die Bezeichnung ohne Schwierigkeit erhalten. Weil nun aber, so folgert Williger weiter, der Grieche keinen Unterschied kannte zwischen der „subjektiven" Reinheit des Menschen und der „objektiven" der kultischen Gegenstände, so wurde *ἁγνός* in der sekundären Bedeutung auch auf den Menschen angewandt. Mir scheint diese Erklärung zu formelhaft und äußerlich zu sein. Ein innerer Zusammenhang zwischen der ursprünglichen und sekundären Bedeutung kann wohl gefunden werden. Williger selbst (a. a. O. S. 53) deutet ihn an: „Der Übergang wäre ja am leichtesten zu verstehen, wenn der reine Mensch Scheu erweckte eben wegen seiner Reinheit, insofern ihn diese mit magischen Kräften ausstattete." Aber diesen Weg der Erklärung konsequent weiterzugehen, hindert Williger die zu starke Betonung des negativen Charakters der Reinheitsvorschriften. Ich glaube nicht, daß es richtig ist, diese negative Eigenschaft zu sehr in den Vordergrund zu stellen. Sie erscheint vielmehr einem höheren

---

[1]) Zum Orendismus vgl. Pfister, Art. Kultus R E² XI 2112ff; Pfister, Der Glaube an das „außerordentlich Wirkungsvolle" (Orendismus), Blätter zur bayr. Volkskunde Heft 11 (1927) S. 24ff., wo weitere Nachweise.

positiven Ziel insofern durchaus untergeordnet, als die im Kultus tätige Person sich der Gottheit in wohlgefälliger Weise nahen will, als der Zauberer, der sich gerne mit dem Nimbus der feierlichen Liturgie umgibt (vgl. Dölger a. a. O. S. 50), davon eine Steigerung seiner magischen Kraft, seines Orenda erhofft. Wir werden im Laufe unserer Untersuchung sehen, daß gerade das positive Ziel, die der Gottheit wohlgefällige kultische Reinheit, die Stärkung des eigenen Orenda beim Zauberer, die klare Schau in Traum und Vision der vorherrschende Gedanke in den Vorschriften für die Nahrungsenthaltung ist. Als Beispiel möge hier nur eine Anweisung für den Zauberer stehen: *ὁρκίζω δέ σε, τὸν παραλαμβάνοντα τὸν ὁρκισμὸν τοῦτον, χοίριον μὴ φαγεῖν, καὶ ὑποταγήσεταί σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον ὁποῖον ἐὰν ᾖν* (Großer Pariser Zauberpap. der Bibl. nat. [bei Preisendanz S. 64 ff.] v. 3077 ff.). Durch die Enthaltung von Schweinefleisch erfährt also der Zauberer eine Stärkung seines Orenda. Auch Strathmann (a. a. O. S. 199 f.) macht auf diese positive Seite der Enthaltungsregeln aufmerksam. Pfister (a. a. O. 360) gibt deshalb nach meinem Dafürhalten die natürlichste und religionsgeschichtlich begründetste Erklärung dieses Überganges aus der objektiven zur subjektiven Bedeutung, wenn er schreibt: „Wenn die ursprüngliche Bedeutung von *ἁγνός* „religiöse Scheu erweckend“ ist, so besagt dies weiterhin, daß mit *ἁγνός* etwas bezeichnet wird, das von einer Kraft erfüllt ist, die zu scheuen, die tabu ist, die gut oder bös wirken kann. Das ist das Ursprüngliche. Daher werden Götter so genannt, aber auch alles, was zu ihnen in Beziehung tritt, auch der *ἱκέτης*, der in ihrem Schutz steht. Heißt nun ein Mensch *ἁγνός*, so muß jene ursprüngliche Bedeutung noch nachzuweisen sein. Auch *ἄνδρες ἁγνοί* müssen dieser Kraft teilhaftig sein. Sie haben sie erhalten und bewahrt und gesteigert dadurch, daß sie sich von Unreinheit, der Wirkung böser Dämonen fernhielten, daß sie keusch blieben; denn Keuschheit verleiht Macht, wie Fehrle (a. a. O. S. 54 ff.) gezeigt hat. So ist Reinheit ein Mittel, das Orenda stark zu erhalten durch das Fernhalten aller unreinen, schädigenden und schwächenden Einflüsse“. Mit dieser Erklärung ist uns aber auch zugleich der Schlüssel zum Verständnis für die Gleichung „*ἁγνὸν εἶναι ἀπό* = sich (einer Speise) enthalten, fasten“ gegeben. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, wie besonders in Speise und Trank schädliche dämonische Kräfte in das Innere des Menschen nach primitiver Ansicht einzudringen versuchen. Wer sich diese durch Enthaltung fernhält, erhält sein Orenda stark, steigert es, er heißt *ἁγνός*.

Ἁγνὸν εἶναι ἀπό in der Bedeutung „sich (einer Speise) enthalten“, „fasten“ begegnet uns auf einer delischen Inschrift: *(παριέναι ἁγν) ὸν ἀπὸ γυναικὸς (...κ)αὶ ταρίχου* (Ziehen *Leg. sacrae* II 1 (1906) Nr. 92).

Von ἁγνός kommen als Weiterbildungen ἁγνεύειν „rein sein", ἁγνεία „Zustand der Reinheit" (Williger a. a. O. S. 44). Auf ἁγνεύειν in der Bedeutung „fasten" hat, soviel ich sehe, zuerst Walter Otto (Priester und Tempel im ägyptischen Griechenland I [1905] 25 Anm. 3) aufmerksam gemacht. Es findet sich zunächst auf Inschriften, so in Delos: ἁγνεύοντας ἀπὸ . . . . κρέως (Ziehen a. a. O. Nr. 91). Auch in der Inschrift Dittenberger *Syll.* II³ 820 μετὰ πολλῆς ἁγνείας scheint ἁγνεία die Sühne-, Fastenzeit zu bedeuten (vgl. Strathmann a. a. O. S. 233 Anm. 1). Weiterhin treffen wir ἁγνεία, ἁγνεύειν in diesem Sinne auf Zauberpapyri, so in dem großen Zauberpapyrus der Bibliothèque nationale von Paris v. 52ff.: προαγνεύσας ζ' ἡμέρας τοῦ τὴν σελήνην πα[ν]σέληνον γενέσθαι ἐναίμων καὶ ἀνεψε[τῶν] ἀπεχόμενος, ἀφ' ὧν ἐσθίεις μέρος ἥμι[σ]υ . .; v.73f.: ὅταν δὲ μέλλῃς καθ' ἡμέραν ἐν τῇ ἁγνείᾳ ἐσθίειν καὶ κοιμᾶσθαι εἰπὲ τὸν λόγον . . . ; v. 734f.: συναγνευέτω σοι <ζ'> ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων . . . Schließlich ist es auch noch bei Schriftstellern zu belegen: Aischyl. *Suppl.* 222: Ὄρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἁγνεύοι φαγών; Plut. *De Is. et Osir.* 353 B (Bernard. II 475): πολλὰς δ' ἀοίνους ἁγνείας ἔχουσιν; *De coh. ira* 464 B (Bernard. III 207): ὁμιλίας ἀφροδισίων ἐνιαυτὸν ἁγνεῦσαι καὶ οἴνου; *Quaest. Rom.* 286 D (Bernard. II 307): Διὰ τί νενόμισται τοὺς ἁγνεύοντας ὀσπρίων ἀπέχεσθαι; Porph. *De abst.* II 44: προαγνεύειν τε ἀποσιτίαις καὶ μάλιστα ἀποχαῖς τῶν ἐμψύχων; Diog. Laert. VIII 33: τὴν δ' ἁγνείαν εἶναι διὰ τοῦ . . . . ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζῴων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

Ἁγιστεύειν bedeutet ursprünglich ἁγιστὸν εἶναι bezw. ποιεῖν, hat also sowohl intransitive wie faktitive Bedeutung (Williger a. a. O. S. 60). Intransitiv ist es gleichbedeutend mit ἁγνεύειν. Im Sinne von „sich gewisser Speisen enthalten" gebraucht es Polemon bei Macrobius V 19,26 (vom Heiligtum der Paliken auf Sizilien): προσιέναι δὲ ἁγιστεύοντας χρὴ πρὸς αὐτοὺς ἀπό τε παντὸς ἄγους καὶ συνουσίας ἔτι τε καί τινων ἐδεσμάτων.

Für ἁγνεύειν findet sich auch der Ausdruck καθαρίζεσθαι ἀπό auf der Inschrift eines Heiligtums des Μὴν Τύραννος in Attika (Ziehen a. a. O. Nr. 49): καθαριζέσθω δὲ ἀπὸ σκόρδων κα[ὶ χοιρέων] κα[ὶ γ]υναικός. Ferner μίμνειν ἀμίαντον in Orpheus *Lithika* v. 366 ff. (ed. Abel): ἤματα μὲν τρί' ἐφ' ἑπτὰ βίην Ἑλένοιο πέπυσμαι / θηλυτέρης τε λέχος φεύγειν καὶ κοινὰ λοετρά, / καὶ μίμνειν ἀμίαντον ἐδωδῆς ἐμψύχοιο. Anzuführen ist schließlich noch τὸ καθαρεύειν ζῴου βορᾶς = die Abstinenz von Fleischspeise (Philostr. *Vit. Apoll.* I 32).

Im Lateinischen sind hier zu nennen: *castus, castimonia*.

Castus [bei Fest. p. 154, Tertull. *De ieiunio* XVI (C S E L XX 296) und Hieron. *Adv. Jovin.* II 17 (M P L 23,512) findet sich auch das Neutrum *castum*.][1]) *Castus* geht etymologisch auf *carere* = nicht haben, von etwas entblößt sein, entbehren, sich enthalten zurück.[2]) Im sakralen Sinne entspricht es dem griechischen Wort *ἁγνεία* „Zustand kultischer Reinheit" und bezeichnet ganz allgemein die Enthaltung von irgend welchen Genüssen aus religiösen Gründen. *Castus* kann sich sowohl auf eine einheimische wie eine fremdländische, aus dem Osten importierte Religionsübung beziehen. Auf römischen Kultgebrauch geht z. B. Naevius *Bell. Punic.* Frg. 30 bei Non. p. 197,16: *res divas edicit, praedicit castus*. *Castus* bedeutet aber dann besonders die im Fremdkult angewandten Riten. So stellt Varro (*Rer. divin.* lib. I(34) bei Non. p. 197,13) diese ausdrücklich der heimischen Religionsübung gegenüber: *nostro ritu sunt facienda quam his civilibus graeco castu;* ibid. p. 197,15 sagt er dann noch: *et religiones et castus id possunt, ut ex periculo eripiant nostro.*

Worauf sich diese im Kult vorgeschriebenen Enthaltungen beziehen können, dafür gibt uns Gellius *Noct. Att.* X 15,1 ein Beispiel: *Caerimoniae impositae flamini Diali multae, item castus multiplices ... unde haec ferme sunt, quae commeminimus ... capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare.*

Aus diesem Gelliuszitat wird uns auch klar, wie sich *castus* von der allgemeinen Bedeutung „rituelle Enthaltung" zu der spezielleren „Fasten" entwickeln konnte. Im Sinne von „Fasten" „Fastenzeit" finden wir *castus*: Arnob. *Adv. nat.* V 16 (CSEL IV 188f.): *Quid temperatus ab alimonio panis, cui rei dedistis nomen castus? Nonne illius temporis imitatio est, quo se numen ab Cereris fruge violentia maeroris abstinuit? Castus* hat demnach im Kybeledienst die ganz enge Bedeutung „Enthaltung von Brot." Ebenso auch Tertull. *De ieiun.* XVI (C S E L XX, 296,8); an dieser Stelle erfahren wir, daß nicht nur im Kult der Magna Mater, sondern auch der Göttin Isis *castus* = Enthaltung von Brot technischer Ausdruck geworden war: *sed bene quod tu nostris Xerophagiis blasphemias ingerens casto Isidis et Cybeles eas adaequas.* Ferner Hieron. *Adv. Jovin.* II 5 (M P L 23,291): *de ciborum sibi placent abstinentia, quasi non et superstitio gentilium castum Matris Deum observet et Isidis;* ibid. II 17 (M P L 23,512): *Quomodo autem virginitati verae non praeiudicat*

---

[1]) Zur Bedeutungsentwicklung von *castus* vgl. R E² III 1780 u. 2905 Art. *castus*; Fehrle a. a. O. S. 206ff.; Thes. l. l. s. v. *castus*; Wächter a. a. O. S. 10 Anm. 2.

[2]) W. Schulze, Zur Geschichte lat. Eigennamen (Abh. d. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen N F 5,2 1904) S. 744 Anm. 5; Walde a. a. O. S. 131.

imitatio virginum diaboli, ita nec veris ieiuniis castum Isidis et Cybeles et quorundam ciborum in aeternum abstinentia.

Castus war im Dienste der Magna Mater so stereotyp geworden, daß Marinos *Vita Procli* 19 den Audsruck als Fremdwort auch ins Griechische übernimmt: *Τὰς δὲ Μητρῳακὰς παρὰ Ῥωμαίοις ἢ καὶ πρότερόν ποτε παρὰ Φρυξὶ σπουδασθείσας καστείας ἑκάστου μηνὸς ἥγνευεν* .... Suidas bringt dieses Zitat in seinem Lexicon s. v. *Μητρῳακαί.* Eine dunkle Stelle — der Text ist an dieser Stelle sehr verderbt — muß vielleicht noch hierher gestellt werden, nämlich Commodian *Carm. apolog.* v. 696 (C S E L XV 160): *Nunc azyma sequitur, qui castum sederat ante.*

Castus in diesem ganz speziellen Sinne „Enthaltung von Brot“ findet sich auch im Dienste der Ceres: *Minuitur luctus . . . cum in casto Cereris est.*[1]) Die Ergänzung der Inschrift C I L VI 87 (= Dessau *Inscript. lat. selectae* 3333) *(C)ereres ca(stu)-* Mommsen liest *castae* — ist nicht gesichert.[2])

Schwierigkeiten für die Interpretation bereiten auch zwei ungefähr dem dritten Jahrhundert angehörige Inschriften, von denen die eine aus Norba, die andere aus Rom stammt. C I L I² 2, 360 [= Dessau 9230ᵃ]: *Iunonei Loucina dedit meretod Diovos castud;* ibid. 361 [= Dessau 3101]: *Iunone Loucinai Diovis castud facitud.* Ritschl (Rh. M XVII 605 ff.) deutete *castud* als Fasten, ihm widersprach Mommsen C I L I p. 561. Als hauptsächlichsten Grund gegen die Interpretation von Ritschl führt er an: *Multo magis vero displicet castus, id est ieiunium, quem adhuc non novimus nisi in sacris Romanorum Graecis, ut sunt Isiaca Cererisque, iam translatus ad quintum sextumve urbis saeculum et ad sacra Iunonis Lucinae, dea si qua alia est plane Romanae.* (Vgl. zu der ganzen Streitfrage Pascal *De Cereris atque Iunonis castu,* Hermes XXX [1895] 548 ff.). Wissowa (a. a. O. S. 59 Anm. 1) sucht die Schwierigkeit dahin zu lösen, „daß der altrömische Gottesdienst wohl Enthaltung als fromme Leistung des Einzelnen kennt, die Ansage des Fastens aber für die Gesamtheit eine Eigentümlichkeit der griechischen und sonstigen Fremdkulte ist.“ Strathmann (a. a. O. S. 184) denkt — aber nur vermutungsweise — an die Regenprozession der *nudipedalia.* Ich glaube nicht, daß bei dem jetzigen Stand der Forschung überhaupt eine sichere Entscheidung getroffen werden kann. (Strathmann a. a. O. S. 185 Anm. 2 führt zwei weitere Stellen an, aber auch sie machen das Bild nicht klarer.) Sicher scheint nur zu sein, daß es sich um eine Sühne- und Bittmaßregel handelt.

[1]) Fest. p. 154; vgl. R E² III 1780; Wissowa, Religion und Kultus der Römer ² S. 301; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III² 372 Anm. 3.

[2]) Wissowa a. a. O. S. 301 Anm. 7.

Das Adjektiv *castus* findet sich in derselben Bedeutung wie *ἁγνός*. So lesen wir auf einer römsichen Inschrift[1]), die aber einen orientalischen Kult betrifft: (. . . *Jovi B)eheleparo . . . ab is rebus q(. . . c)astus adito, item a suili* (bus . . .) *omnis generis melle* (C I L VI Nr. 30934 = Dessau 4343).

Castimonia. Wie *castus* wird auch *castimonia* für die Enthaltung von gewissen Speisen gebraucht. So Tertull. *De ieiun.* II (C S E L XX 275): *quales castimoniae Apim, Isidem et Magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant.* Apul. *Met.* XI 30: *inanimae protinus castimoniae iugum subeo*; Tertull. *De anima* 48 (C S E L XX 379): *apud oracula incubaturis ieiunium indicitur vel castimonia(m) inducit(ur).* Auch bei Apul. *Met.* XI 19 scheint mir das Fasten miteinbegriffen zu sein, wenn es heißt: *quod enim sedulo percontaveram difficile religionis obsequium et castimoniorum abstinentiam satis arduam cautoque circumspectu vitam, quae multis casibus subiacet, esse muniendam.* Hier steht das Neutrum *castimonium* für *castimonia* (vgl. Thes. l. l. s. v. *castimonia* 537, 38f.).

§ 3.

Allgemeine und umschreibende Ausdrücke für den Begriff „Fasten".

Zu einer dritten Gruppe schließen wir die allgemeinen und umschreibenden Ausdrücke für den Begriff „Fasten" zusammen. Wenn wir von den allergewöhnlichsten wie „nicht essen", „nicht trinken" absehen wollen, sind hier vor allem zu nennen:

Ἀπέχεσθαί τινος (z. B. Od. XII 321: *τῶν δὲ βοῶν ἀπεχώμεθα*);

ἀποχή τινος (z. B. *ἀποχὴ ἰχθύων* Plut. *Quaest. conv.* 730 D Bernard. IV 341); die entsprechenden Ausdrücke im Lateinischen:

abstinere, abstinentia s. Thes. l. l.

μετρίᾳ τροφῇ χρῆσθαι (Athen. X 418 E);

ἀψύχοις τροφαῖς χρῆσθαι (Wessely, Gr. Zauberpapyri D A W W XLII (1893) pap. Lond. 121, 449);

ἀφίστασθαι τῆς τροφῆς (Porph. *De abst.* IV 20);

οὐ σῖτον αἵρεσθαι (Kratinos *Troph.* Frg. 218 Kock I 79 aus Bekker Anecd. I 358, 2; Suidas s. v. *αἵρασθαι* I 2 p. 46,13 Bernhardy; Zonar. 93);

ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος (Hom. Demeterhymn. v. 200; vgl. auch Il. XIX 320; 346);

σιτίων χωρίς (Strabo XIV 649 C fin.);

[1]) Vgl. auch Wächter a. a. O S. 86.

σιτίων ἄμοιρος (Karkinos Frg. 5 Nauck T G F² p. 799);

ἀπό mit Gen. zur Bezeichnung der Speise und des Trankes, deren man sich enthält (Ziehen a. a. O. Nr. 90; 148);

φυλάττεσθαι τὴν βρῶσιν (Eurip. *Κρῆτες* Frg. 475 Nauck T G F² p. 506);

οὐχ ἅπτεσθαι mit Gen. (Porph. *De abst.* II 44);

σίτου τινὰ εἴργειν jemand fasten lassen (Philostr. *Vit. Apoll.* II 37);

εἴργεσθαι βρωτῶν (Carm. aureum v. 67 ed. K. E. Günther Breslau 1816);

εἴργεσθαι θηλέων βοῶν (Herod. II 18);

μικροσιτία das Fasten (Alexis *Πυθαγορίζουσα* Frg. 197 Kock II 1,370);

ἀποσιτία (Porph. *De abst.* II 44);

inanimae castimoniae iugum subire (Apul. *Met.* XI 30);

voluptatem cibariam coercere (Apul. *Met.* XI 23);

invinium esse (ibid.);

temperatis escis modicisque potionibus adfectus (Cic. *De divin.* I 51,115);

διὰ πείνης καὶ δίψης παρέρχεσθαι (Nonnos Komment. zur 1. Invektivrede gegen Julian M P G XXXVI 989);

ἄγεσθαι διὰ λιμοῦ (Niketas Komment. z. Greg. Naz. Text bei Cumont *Textes et Monumentes relatifs aux myst. de Mithra* II 29);

ἄρχεσθαι ἀπὸ λιμοῦ Schol. Clarkiana bei Cumont a. a. O. II 29;

per famem, per sitim duci (Elias von Kreta, nach d. latein. Übersetzung — griech. Text bis jetzt nicht ediert — Komm. zur 1. Invektivrede geg. Jul. bei Billius *Greg. Naz. op. omnia* II 325; 350).

Es sind dann schließlich noch die hauptsächlichsten in der wissenschaftlichen Heilkunde gebrauchten Ausdrücke anzuführen:

Ἀσιτία (Galen. in Hippocr. *de victu acut.* II 44 *Corp. med. Graec.* V 9,1 S. 202; Galen. *de venaesect. adv. Erasist.* c. 8 Kühn XI 177; Galen. *de venaesect. adv. Erasistr. Romae deg.* c. 3 Kühn XI 204; ibid. c. 7 Kühn XI 231; Jambl. *De myst.* III 11 (ed. Parthey (Berlin 1857) S. 127);

ἀσιτεῖν (Jambl. *De myst.* III 11, Parthey S. 125; Nonnos Kommentar z. 1. Invektivrede gegen Julian M P G XXXVI 1012; Kosmas Hierosolym. *Ad carmina S. Greg. Naz.* M P G XXXVIII 506);

Inedia (Plin. *Nat. hist.* VIII 162; XXIX 113; Plin. *ep.* III 7; id. *Paneg.* 13; Cels. I 3,25, Marx I 36);

ἐνδεῶς διαιτεῖσθαι (Galen. *Hippocr. Praedict.* I 1,5 Kühn XVI 525);

λεπτῶς διαιτᾶν (Galen. *de victu rat. in morb. acut. ex Hippocr. sentent. liber* c. 6 Kühn XIX 204);

δίαιτα λεπτή, λεπτοτάτη, ἐσχάτως λεπτοτάτη (Hippocr. *Aphor.* et Galen. *in eos comment.* 4 Kühn XVII B 369);

τῇ ἐσχάτως λεπτοτάτῃ διαίτῃ χρέεσθαι (ibid. 7 Kühn XVII B 372; ibid. 8 S. 376);

τὸ λεπτότατον τῆς διαίτης παραλαμβάνεσθαι (Galen. in Hippocr. *de victu acut.* II 15 *Corp. med. Graec.* V 9,1 S. 177).

ὑποστέλλεσθαι (Hippocr. *Aphor.* et Gal. *in eos comment.* 11 Kühn XVII B 379);

λιμοκτονίη, λιμαγχία, λιμαγχονία (Die Hungerkur) (περὶ διαίτης, Littré *Oeuvres complètes d' Hippocr.* Paris (1849) VI 610; Gal. *in Hippocr. de victu acut. comment.* IV 57 *Corp. med. Graec.* V 9,1 S. 319; ibid. I 12 S. 126);

λιμοκτονεῖν, λιμαγχονεῖν (ibid. IV 111 S. 361; Galen. *de venaesect. adv. Erasistr.* c. 8 Kühn XI 177).

Im Lateinischen wird λιμαγχία wiedergegeben mit: *immodica abstinentia,* bei Cael. Aurel. *Morb. Chron.* I 5, 171: *Adhibendam etiam immodicam abstinentiam, quam Graeci λαιμαγχίαν vocant.*

Kap. 2

DIE FASTENGEBOTE IN HINSICHT AUF DIE VON IHNEN ANGESTREBTEN ZIELE.

§ 4.

Die antiken Nachrichten über den Ursprung und die Bedeutung des Fastens.

Bei dem Versuch, die Fastengebote und Speisegesetze der Griechen und Römer nach den Motiven zu ordnen, aus denen sie entsprangen, tritt uns, wenn wir zunächst die antiken Autoren selbst befragen, eine bunte Menge von Schriftstellerzeugnissen entgegen. Wir können sie, soweit sie sich mit Deutungen befassen, in drei Klassen einteilen.

Zunächst sind es Erklärungsversuche, die sich des Mythus zur Deutung einer Fastensitte bedienen. Das älteste uns erhaltene Beispiel für diese Deutungsart ist der homerische Demeterhymnus, der uns am besten in die alten Traditionen des eleusinischen Mysterienkultes einführt. Das Fasten der Demeter, das mit der Trauer um ihre von Hades entführte Tochter gerechtfertigt wird, soll der Prototyp der *νηστεία* sein, der sich der Myste von Eleusis unterziehen mußte. In Wirklichkeit ist aber das Verhältnis gerade umgekehrt. Wir dürfen den Kultbrauch nicht aus dem Mythus, sondern müssen den Mythus aus dem Kultbrauch herausverstehen, können aber andrerseits aus den Mythen oft auf Kultbräuche schließen. Die Zahl der Beispiele solcher aitiologisch-mythischer Erklärungen läßt sich beliebig vermehren. Pausanias VIII 15 gibt als Grund für das Bohnenverbot im Demeterdienst eine Sage der Pheneaten an, der zufolge Demeter auf ihrer Irrfahrt auch zu ihnen gekommen sei und den Pheneaten, die sie gastlich aufnahmen, alle Hülsenfrüchte mit Ausnahme der Bohnen geschenkt hätte. Das Fischverbot der Ägypter wird in Zusammenhang gebracht mit dem Mythus von Osiris und Typhon. Die Fische fraßen

eines der Glieder des von Typhon zerrissenen Osiris; deshalb empfinden die Ägypter heute noch Abscheu vor den Fischen (Plut. *De Is. et Osir.* 358 B Bernard. II 488f.). Auf Kreta darf kein Schweinefleisch gegessen werden, weil der kleine Zeus von einem Schwein gesäugt und durch sein Grunzen, welches das Schreien des Kindes übertönte, von den Nachstellungen des Kronos gerettet wurde (Athen. IX 375 F f.). Die Enthaltung von Brot im Dienste der kleinasiatischen Göttermutter wird von Arnobius (*Adv. nat.* V 16 C S E L IV 188f.) folgendermaßen begründet: *Quid temperatus ab alimonio panis, cui rei dedistis nomen castus? Nonne illius temporis imitatio est, quo se numen ab Cereris fruge violentia maeroris abstinuit?*

Die zweite Deutungsart versucht die Fastensitte rationalistisch zu erklären.[1]) Auch sie läßt uns nicht die wahren Motive der Speisegesetze erkennen. So bringt Aelian (*De nat. anim.* X 16) zur Begründung des ägyptischen Verbotes für den Genuß von Schweinefleisch eine aus Eudoxos stammende Notiz bei, daß die Schweine zum Einstampfen der Saat in den flüssigen Schlamm verwendet werden (ebenso Plut. *Quaest. conv.* 670 B Bernard. IV 168). Julian gibt in seiner Rede an die Göttermutter als einen Grund für die Enthaltung von Fischspeisen an, die Menschen kümmerten sich ja nicht um die Aufzucht der Fische, wie um die der Schafe, also hätten sie auch kein Recht, sie als Nahrung zu sich zu nehmen (*Orat.* V. 176 D f. ed. Hertlein). Einen anderen Grund weiß dafür Plutarch: *Ὁ δ' ἐμφανὴς καὶ πρόχειρος οὐκ ἀναγκαῖον οὐδ' ἀπερίεργον ὄψον ἀποφαίνων τὸν ἰχθύν, Ὁμήρῳ ματυρεῖ μήτε Φαίακας τοὺς ἁβροβίους μήτε τοὺς Ἰθακησίους ἀνθρώπους νησιώτας ἰχθύσι χρωμένους ποιοῦντι μήτε τοὺς Ὀδυσσέως ἑταίρους ἐν πλῷ τοσούτῳ καὶ ἐν θαλάττῃ πρὶν εἰς ἐσχάτην ἐλθεῖν ἀπορίαν* (*De Is. et Osir.* 353 D Bernard. II 476f.). Daß dies nicht der wahre Grund sein kann, ·rgibt sich schon aus der Tatsache, daß der Fisch eines der wichtigsten Nahrungsmittel des einfachen Volkes im Mittelmeergebiet war. (Vgl. dazu O. Keller, Antike Tierwelt [1913] II 327 f.; Dölger a. a. O. S. 54; Strathmann a. a. O. S. 242). Mnaseas in seiner Beschreibung Asiens (bei Athen. VIII 346 D = F G H III 155) führt das Fischverbot auf das Gesetz einer bösen Königin Atagartis zurück, die ihre Untertanen hart regierte und ihnen verbot, Fische zu essen. Dagegen verlangte sie, daß man die Fische zu ihr bringen solle, weil sie an dieser Speise Gefallen fand.

Soviel können wir aus den angeführten Beispielen erkennen, daß zwar die Tatsachen der Nahrungsenthaltung dieselben waren, daß aber eine spätere Zeit nicht mehr die wahren Gründe anzu-

[1]) Vgl. dazu auch R V VIII 121 Art. Meidung.

geben vermochte, weil sie vergaß, sich in die Denkungsart einer früheren primitiveren Kulturstufe zurückzuversetzen. An Parallelen fehlt es übrigens auch in unseren Tagen nicht. So glaubt Schurtz (Die Speiseverbote, Sammlung gemeinverständl. wissenschaftl. Vorträge von Virchow-Holtzendorff N. F. Serie VIII Heft 184 [1893] S. 31) in der Eigenschaft der Kuh als Milchspenderin und in der Nützlichkeit des Stieres als Zugtier (mit Berufung auf Ael. *Var. hist.* V 14; Varro *r. r.* II 5,4; Plin. *Nat. hist.* VIII 180) das „rein praktische Grundmotiv" zu erkennen, das die Enthaltung vom Fleische des Rindes gebot. Erst später habe dieser Beweggrund „einen praktischen Halt" bekommen durch die Anschauung, daß Stierblut giftig wirke. Gerade das oben erwähnte sekundäre Moment aber zeigt in seiner ganzen Art, daß es sich dabei um einen alten Volksglauben handelt, daß wir in ihm tatsächlich die älteste Wurzel des Speiseverbotes suchen müssen. Solche Anschauungen haften zähe in Volksvorstellungen und können nicht durch einen Gesetzgeber populär gemacht werden. Die Begründung von Schurtz „es ist derselbe Gedankengang, der uns veranlaßt, naschhaften Kindern irgend eine verlockende Speise als giftig zu bezeichnen" kann doch unmöglich ernst genommen werden.

Die dritte Art von Nachrichten endlich sind die für uns wertvollsten. Sie schöpfen ihre Erklärungen aus dem Volksglauben, aus den Erinnerungen an eine frühere primitive Kulturstufe. Wenn z. B. bei Plin. *Nat. hist.* XVIII 118 die Enthaltung von Bohnen damit begründet wird, daß Totenseelen in ihnen ihren Aufenthalt genommen hätten, so bringt uns eine solche Nachricht bei der Forschung nach dem Ursprung und der weiteren Entwicklung des Bohnenverbotes auf die richtige Fährte. Allerdings sind diese Zeugnisse nicht so, daß sie uns das Innerste aufschlössen, daß sie uns ohne Schwierigkeit jede Fastensitte und besonders jede Enthaltung von der und jener Speise verstehen lehrten. Manches wird trotzdem dunkel bleiben. Wir dürfen nicht vergessen, daß oft die Nachricht über ein bestimmtes Fastengebot und dessen Begründung aus der gleichen Zeit stammen. Wie weit der Einfluß des Orients in Betracht zu ziehen ist, kann nicht immer scharf abgegrenzt werden. Doch ist sicher die Meinung von Ziehen (a. a. O. S. 150), der die Ansicht vertritt, Speiseenthaltung sei überhaupt ein fremdes Element in der griechischen Religion, zurückzuweisen (Derselben Meinung ist auch noch Foucart *Les mystères d' Éleusis* [1914] S. 284, 288). Die folgenden Abschnitte versuchen dies aufzuzeigen. (Vgl. dazu auch Strathmann a. a. O. S. 220f.) Hier mag auch die Nachricht über eine Fastensitte Platz finden, deren Deutung uns verschlossen bleibt. Aelian (Var. hist. V 20) erzählt uns, daß die Tarentiner bei einer Bela-

gerung durch die Athener in arge Not gerieten. Da beschlossen die Bewohner von Rhegion jeden zehnten Tag zu fasten und die dadurch gewonnenen Lebensmittel den Tarentinern zuzuwenden, die dadurch gerettet wurden. Zum Andenken daran feierten dann diese ein Fest, welches sie „*νηστεία*“ nannten. Auf den ersten Blick erkennt man, daß Aelian den eigentlichen Ursprung der *νηστεία* nicht mehr kannte und sich deshalb ein *αἴτιον* konstruierte. So bleibt es auch uns unmöglich, sie zu deuten. Die Stelle lautet: *Ταραντίνων πολιορκουμένων ὑπὸ Ἀθηναίων καὶ μελλόντων ἁλῶναι λιμῷ οἱ Ῥηγῖνοι ἐψηφίσαντο μίαν ἡμέραν ἐν ταῖς δέκα νηστεύειν καὶ ἐκείνης τὰς τροφὰς ἐκχωρῆσαι Ταρεντίνοις. ἀποστάντων οὖν αὐτῶν ἐσώθησαν, καὶ μεμνημένοι τοῦ πάθους ἑορτὴν ἄγουσι τὴν καλουμένην Νηστείαν οἱ Ταρεντῖνοι.*

§ 5.

Übersicht über die durch die Fastengebote und die Speisegesetze angestrebten Ziele.

Wenn wir hier versuchen, eine kurze Übersicht über die Ziele zu geben, die der antike Mensch durch Beobachtung der Fastengebote und der Speisegesetze zu erreichen strebte, so ist dabei zu beachten, daß auf einer Stufe schon höher entwickelter Kultur und Religion oft noch Elemente vorhanden sind, die aus einer primitiveren Zeit stammen. Sie sind in die spätere Zeit mit hinüber gewandert, ihre eigentliche Bedeutung verblaßte immer mehr und wurde oft sogar ganz vergessen. Dazu kommt, daß unsere Zeugnisse verhältnismäßig sehr später Zeit angehören. Hier gilt es für diese Fastengebote und Speisegesetze die Rudimente freizulegen, „die gewissermaßen als Fossilien noch in die spätere Zeit hineinreichen.“ (Vgl. zu dieser Frage Pfister, Die griechische und römische Religion S. 165 in Clemen, Die Religionen der Erde, ihr Wesen und ihre Geschichte 1927.)

Das Fasten kann zunächst apotropäischen Charakter zeigen. Die verderblichen Kräfte, von denen man die Speisen erfüllt glaubt, sollen ferngehalten bzw. ausgetrieben werden. Das Ziel, das angestrebt wird, ist negativ. Wir nennen dieses Fasten im Folgenden (§ 6) das apotropäische. Dabei kann es sich um gänzliche Nahrungsenthaltung handeln oder auch nur um die Meidung ganz bestimmter Speisen und Getränke.

Zu diesem negativen Ziel kann sich auch noch ein positives gesellen, das zum dominierenden wird und dem gegenüber jenes als ganz untergeordnet erscheint. Die Fernhaltung und Austreibung verderblicher Mächte ist besonders dann geboten, wenn es gilt die eigene Macht zu stärken. Das Fasten ist hier vorbereitendes und begleitendes Mittel. In diesem Sinne

begegnen uns Fastenvorschriften im Aberglauben und zwar im Zeremoniell des Zauberers (§ 7) und in den Rezepten der Volksmedizin (§ 8). Der Magier will sein Orenda stärken, bevor er die Zauberhandlung vornimmt. Eine ganze Reihe von Vorbereitungen ist nötig, soll der Zauber magisch wirksam sein. Solche Vorbereitungen sind z. B. Reinigungen durch Waschen im fließenden Wasser, Beräucherungen mit Weihrauch, Fackeln, Schwefel, Bestreichen mit allerlei Stoffen (De Jong, Das antike Mysterienwesen[2] S. 167ff.). Besonders dient aber auch das Fasten dazu, das Orenda des Zauberers zu stärken. Dieselbe Rolle als Vorbereitungs- und Begleitungsmittel spielt das Fasten auch in der Volksmedizin. Dies ist weiterhin der Sinn der Fastengebote und Speisegesetze in den Reinheitsvorschriften des Kultus (§ 9). Das Fasten ist hier nicht mehr Selbstzweck, vielmehr soll es den Menschen in den Stand setzen, in wohlgefälliger Weise mit der Gottheit verkehren zu können. Wer göttlichen Kräften sich nahen oder von ihnen erfüllt zu werden wünscht, muß zuvor alles Schädliche, das die Annäherung an das Göttliche und seine Aufnahme verhindern könnte, aus dem Wege räumen. (Vgl. Porph. *De philos. ex orac. haurienda* p. 148 Wolff aus Euseb. *Praep. evang.* IV 23: *ἵνα τούτων* (sc. *τῶν πονηρῶν δαιμόνων*) *ἀπελθόντων παρουσία τοῦ θεοῦ γένηται;* siehe ferner Porph. bei August. *De civ. Dei* X 21; Jambl. *De myst.* III 31 p. 175—180 ed. Parthey.) Dieses Ziel verfolgen viele der mannigfachen Reinheitsvorschriften, die uns im Kultus begegnen, so die geschlechtliche Enthaltung, die Reinigungen, das kultische Schweigen, das Sichfernhalten von dem Verkehr mit dem Volke, die weiße Kleidung, das Verhüllen des Hauptes, das Freisein von körperlichen Gebrechen, die Unbescholtenheit. Alles dieses soll den Menschen zum Verkehr mit der Gottheit vorbereiten. Dazu dienen auch die Reinheitsvorschriften, die sich speziell auf die Nahrung beziehen. (Es muß hier noch einmal auf die verdienstvollen Arbeiten von Fehrle und Wächter verwiesen werden; besonders auf die erklärenden Ausführungen Fehrle a. a. O. S. 68 ff; Wächter a. a. O. S. 13 f, 59 ff; ferner Oldenberg, Religion des Veda[2] [1917] S. 411 ff; Strathmann a. a. O. S. 199 ff; De Jong a. a. O. S. 163 ff.) Nur wer diese Gebote mit peinlichster Sorgfalt beobachtet, kann darauf rechnen, ohne Gefahr und mit Erfolg mit der Gottheit selbst in Verkehr treten zu können. Das Fasten ist hier ein Vorbereitungs- und Begleitungsmittel des Kultus. Wenn wir die Intensität, mit der die Menschen mit der Gottheit verbunden sind, zum Maßstab nehmen, so läßt sich diese Art des Fastens deutlich in drei Gruppen scheiden. Das Fasten betrifft zunächst die Menschen, die durch ihr Amt als Priester oder Priesterinnen der Gottheit besonders nahe stehen, in zweiter Linie jene Schar frommer Gottesverehrer, die sich

in den Mysterienreligionen zu einer besonderen Gemeinde der Gottheit zusammenschließen, schließlich die große Masse der übrigen Menschen, die als bittende oder dankende Pilger zum Tempel der Gottheit wallfahren oder auch zur Feier eines Festes sich vorbereiten. In einem weiteren Abschnitt (§ 10) fassen wir sodann alle die Fastenvorschriften zusammen, die zum Hervorrufen von ekstatischen Kräften, zur Erlangung von Träumen und Visionen beobachtet werden mußten. Das Wesentliche ist auch hier die außerordentliche Steigerung der eigenen Kraft, die zur Ekstase führt. Das Fasten kann endlich auch ein der Gottheit wohlgefälliges Werk sein, es wird zur frommen, religiösen Übung, zur *ἄσκησις* (§ 11). Damit haben wir alle Fastengebote und Speisegesetze erfaßt, soweit sie sich auf die Religion beziehen. (Vgl. zu dieser Einteilung Pfister R G G² I 572f. Art. Askese; ferner Bertholet R G G² II 518f. Art. Fasten.) Das Fasten spielte aber auch noch eine große Rolle in der antiken Medizin und Gymnastik. Diese Bedeutung suchen wir in einem weiteren Abschnitt (§ 12) aufzuzeigen.

§ 6.

Das apotropäische Fasten.

Auf primitiver Stufe religiösen Denkens und Handelns glaubt sich der Mensch von geheimnisvollen Mächten umgeben, die segensvoll und hemmend in sein Leben eingreifen können, von denen er zwar eine Förderung seiner Lebenszwecke erfahren kann, aber ebensogut eine Schädigung und Beeinträchtigung. Diese Kräfte können in Menschen, Tieren, Steinen, Pflanzen, Orten u.s.w. wirksam sein. Das sich hier offenbarende „Orenda" ist durchaus unpersönlich; Orenda ist eine außerordentlich wirkungsvolle Kraft. Orendabegabt ist alles, was mit solcher magischer, übernatürlicher Kraft geladen ist. Orenda kann nützliche und schädliche Wirkung hervorrufen; auch der kühne Verbrecher gilt als ebenso orendabegabt wie der tapfere Krieger. Aber allmählich tritt eine Scheidung dieses ursprünglich einheitlichen Begriffes ein. Ein Teil der orendabegabten Objekte wird Gegenstand ehrfürchtiger Scheu und Verehrung; denn es sind gute, fördernde Mächte in ihnen. Ein anderer Teil aber wird Gegenstand der Furcht und des Abscheus; denn es geht eine schädliche, verderbenbringende Kraft von ihnen aus. Dieterich[1]) faßt diese unterscheidende Anschauung in die kurze Formel: „Was den Menschen plagt und ängstigt, was ihn verunreinigt und hemmt, sind böse Dämonen, die in ihm wohnen und wirken." Vor den bösen Kräften und Dämonen muß man sich hüten und es kommt für den Men-

[1]) Eine Mithrasliturgie³ S. 98.

schen alles darauf an zu verhindern, daß diese verderblichen Kräfte in ihn eindringen und ihn so beherrschen und schädigen können. Nun ist aber der Mensch einerseits zu Erhaltung seines Lebens gezwungen, Tier- oder Pflanzenkost zu sich zu nehmen. Aufnahme von Nahrung ist nach primitiver Vorstellung zugleich Zufuhr von Orenda. Andererseits aber knüpft eben die Vorstellung etwas meiden zu müssen nach Thurnwald[1]) „an den Vorgang der Nahrungsaufnahme an, an die Objekte, die dabei in Betracht kommen"; denn es kann gutes und schädigendes Orenda in ihnen wirken. Thurnwald fährt dann fort: „Es ist klar, daß der Akt der Nahrungsaufnahme mit ganz besonderer Scheu betrachtet wurde, wenn man überlegt, welche Folgen die Nahrungsaufnahme für das Leben hat. Nicht nur sättigend und stärkend, sondern auch berauschend und vergiftend." Bezeichnend ist auch, daß in den verschiedensten indogermanischen Sprachen sich für die verschiedensten Ausdrücke von Speise und Trank oft der Plural findet. Havers[2]) erklärt diese Erscheinung nicht mehr kollektiv, wie man sie bisher auffaßte, sondern aus Orendavorstellungen heraus entstanden.

Solche Gefühle der Scheu, die sich an den Akt des Essens knüpfen, finden wir bei vielen primitiven Völkern. In Indien hielt man den Mund für die Eingangspforte der bösen Krankheitsdämonen; bei der Nahrungsaufnahme dringen sie in den Körper ein.[3]) Der böhmische Volksglaube stellt sich das Fieber als dämonisches Wesen vor, das mit dem Essen oder der Suppe in den Menschen kommt.[4]) Man denkt dabei an eine Stelle bei Herodot (II 77), der von den alten Ägyptern erzählt: *νομίζοντες ἀπὸ τῶν τρεφόντων σιτίων πάσας τὰς νόσους τοῖσι ἀνθρώποισι γίνεσθαι.* Manchmal ist das Essen besonders zu bestimmten Zeiten mit dämonischer Gefahr verbunden. „Er esse kein Fleisch . . . ; denn um die Neu- und Vollmondszeit schweifen die Raksas und Piśācas umher; so wird gelehrt."[5]) Daneben läßt sich eine Verordnung vom Jahre 1654 stellen, die während der bevorstehenden Sonnenfinsternis das Essen und Trinken verbot, da Luft und Wasser (natürlich durch dämonischen Einfluß) vergiftet seien.[6]) Wenn K. Th. Preuß[7]) erzählt, daß einige Huichol-Indianer beim Photographieren im Moment der Aufnahme rasch die Hand an ihren Mund führten „wahrscheinlich aus Furcht vor Eintritt eines Zaubers," so vergleiche man damit eine Sitte, die noch heute in der Oberpfalz in

---

[1]) Thurnwald, Das Problem des Totemismus, Anthropos XIV/XV (1919/20) S. 502; vgl. dazu auch RV VIII 424 Art. Nahrung.

[2]) Zur Bedeutung des Plurals, Festschrift für Kretschmer (1926) S. 55.

[3]) Oldenberg a. a. O. S. 272; 481.

[4]) Wuttke-Meyer, Deutscher Aberglaube, Berlin (1900) 528.

[5]) Oldenberg a. a. O. S. 411 Anm. 1.

[6]) Stemplinger, Antike und moderne Volksmedizin (1925) S. 14.

[7]) Globus LXXXXI (1907) 185.

Übung ist, ein Tuch während der Sonnenfinsternis vor den Mund zu halten, wenn man aus dem Hause geht.[1]) Bei den Indianern findet sich als Kriegsvorbereitung auch die Reinigung durch Laxative. Das tun sie um die bösen Dämonen auszutreiben, damit der Kriegsdämon von ihnen Besitz ergreifen kann.[2])

Diese primitive Anschauung, daß die dämonischen Mächte besonders bei der Nahrungsaufnahme eine schädigende Wirkung ausüben und in den Menschen eingehen können, war auch im religiösen Denken der Griechen einmal lebendig. Als Vorsichtsmaßregel gegen diese schädlichen und feindlichen Mächte wird Fasten bzw. Vermeiden gewisser Speisen angewendet. Bei Porphyrios[3]) klingt diese Auffassung eines primitiven Denkens noch deutlich durch: *ἐξελαυνόντων τῶν ἱερέων τούτους (τοὺς πονηροὺς δαίμονας) διὰ τοῦ δοῦναι πνεῦμα ἢ αἷμα ζῴων καὶ διὰ τῆς τοῦ ἀέρος πληγῆς, ἵνα τούτων ἀπελθόντων παρουσία τοῦ θεοῦ γένηται. Καὶ οἶκος δὲ πᾶς μεστός, καὶ διὰ τοῦτο προκαθαίρουσι καὶ ἀποβάλλουσι τούτους, ὅταν θεὸν κατακαλῶσι. Καὶ τὰ σώματα τοίνυν μεστὰ ἀπὸ τούτων· καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποιαῖς τροφαῖς χαίρουσι. Σιτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίασι καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἁγνεῖαι, οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προσηγουμένως, ἀλλ' ἵν' οὗτοι ἀποστῶσι. Μάλιστα δ' αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαρθασίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις.* Porphyrios gibt uns an derselben Stelle auch die Beobachtungen und Erfahrungen an, die den Menschen dazu führten, in Speise und Trank schädliche Mächte zu vermuten und als Abwehr gegen diese zu fasten. Er sagt nämlich: *οἳ (δαίμονες) καὶ εἰς ἀσήμους φθόγγους καὶ φύσας ἀναγκάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐμπίπτειν διὰ τῆς συναπολαύσεως τῆς μετ' αὐτῶν γιγνομένης. Ὅπου γὰρ πνεύματος πλείονος ὁλκὴ ἢ τῆς γαστρὸς ἐξ ἡδυπαθείας πεπληρωμένης ἢ τῆς προθυμίας δι' ἡδονῆς ἐπίτασιν ἐκφυσώσης καὶ πολὺ τὸ ἔξωθεν σπώσης, ἐκεῖ παρουσία τῶν τοιούτων πνευμάτων σοι δηλούσθω.* Wie wir sehen, handelt es sich dabei um natürliche physiologische Vorgänge[4]), die einem naiven Denken aber durchaus unverständlich blieben und die es sich deshalb nur aus dem Wirken böser Dämonen erklären konnte.

Die Vorstellung, daß man durch Nahrungsenthaltung schädliche Mächte fernhalten kann, ist so zähe verwurzelt im antiken

---

[1]) Stemplinger a. a. O. S. 14; vgl. dazu auch Fehrle, Kultisches Fasten im deutschen Volksglauben, Bayerische Hefte f. Volkskunde II (1915) S. 171, sowie die dort angegebene Literatur.

[2]) Dieterich a. a. O. S. 99.

[3]) *De philosophia ex oraculis haurienda p.* 148 Wolff aus Eus. *Praep. evang.* IV 23.

[4]) Roscher, Ephialtes, eine Abhandlung über Alpträume und Alpdämonen A S G W XLVII Phil. hist. Kl. (1903) XX 2 S. 28f.; Tambornino *De antiquorum daemonismo* R G V V VII 3, 62.

Volksglauben, daß manche Schriftsteller der ersten christlichen Zeit noch ganz von diesem Ideenkreis abhängig sind. So lesen wir bei Ps.-Clemens *Hom.* IX 10[1]): *τὸ δὲ τοὺς δαίμονας γλίχεσθαι εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰσδύνειν σώματα, αἰτία αὕτη· πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ πνεύματα εἶναι καὶ δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων, εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα, ἵνα, ὥσπερ ὑπουργούντων ὀργάνων τυχόντες, ὧν θέλουσιν ἐπιτυχεῖν δυνατοὶ ὦσιν, εἴτε βρωτῶν διὰ τῶν ἀνθρώπου ὀδόντων, εἴτε συνουσίας διὰ τῶν ἐκείνου αἰδοίων. Ὅθεν πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων φυγὴν ἡ ἔνδεια καὶ ἡ νηστεία καὶ ἡ κακουχία οἰκειότατόν ἐστι βοήθημα.*

Diese ganz materielle Vorstellung wird zu einem festen sprachlichen Bild und bleibt es, auch wenn das Fasten als religiöse Übung einer geläuterten geistigen Sphäre angehört. Als Beispiele führe ich an: Matth. XVII 21: *τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται, εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.* Origenes *In Jos. hom.* XXIV 1[2]): *verbi gratia, si inimica virtus daemonis ex amaritudinis turma veniens obsideat alicuius corpus, perturbet ac decipiat mentem, adhibeantur autem multae orationes, multa ieiunia.* Psellos *De operat. daem.* XIII[3]): *καὶ τῶν ἁλόντων τις οὐκ ἂν ἄλλως ἀπαλλάττοιτο, εἰ μὴ παρὰ δυνάμεως θείας προσευχῇ καὶ νηστείᾳ προσγινομένης.* Tertull. *De ieiun.* VIII C S E L XX 284.: *Docuit etiam adversus diriora daemonia ieiuniis proeliandum — ut eum diabolo rursus per escam temptare quaerenti fortiorem fame tota ostentaret — eadem operatione (ieiuniis) spiritus iniquus educitur, qua sanctus inducitur.*

Eine weitere wertvolle Notiz gibt uns Xenokrates[4]): *Ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις, καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται.* Xenokrates meint also, die Unglückstage und alle die Feste, die man mit Schlagen und Klagen und Fasten und Worten übler Bedeutung und Aischrologie feiert, hätten keine Beziehung zu den Göttern und den guten Dämonen, man kasteie sich nur mit diesen Quälereien, um noch Schlimmeres abzuwehren. Freilich können wir diese Ansicht des Xenokrates, so wie er sie ausspricht, nicht

[1]) M P G II 248 f.

[2]) M P G XII 939 f.

[3]) M P G 122, 849 f.; vergl. auch die 2. Rezension der Schrift von Bidez *Catal. des mss. alchimiques Grecs* VI (1928) S. 124.

[4]) bei Plut. *De Is. et Osir.* 361 B Bernard. II 496; s. auch Heinze *Xenokrates* S. 168 Frg. 25; ferner Kern *Orph. Fragm.* p. 300 sq.

annehmen. „Denn die apotropäischen Mittel der αἰσχρολογίαι etc. wirken nicht auf diesem Umwege, sondern direkt. Aber der Gedanke ist hier doch deutlich ausgesprochen, daß es sich um apotropäische Mittel handelt, auch bei den νηστεῖαι. Dadurch, daß man fastet, beugt man der Gefahr vor, daß mit den Speisen dämonische Mächte in den Körper eindringen." (Strathmann a. a. O. S. 256). Dieselbe Ansicht, daß alle diese Riten, darunter auch das Fasten, zur Abwehr böser Dämonen dienen, spricht Plutarch noch ein Mal deutlich an einer anderen Stelle aus,[1] wo er sagt, daß sie δαιμόνων φαύλων ἀποτροπῆς ἕνεκα begangen würden.

Das Motiv läßt sich noch weiter verfolgen. Wir haben aus der Antike einige Nachrichten, die von einer Nahrungsenthaltung bei den Trauerzeiten des bürgerlichen Lebens wissen. Bei einem Todesfall in der Familie rühren die nächsten Verwandten des Verstorbenen bis zum Leichenmahl keine Speise an. Es wäre sicherlich falsch, die Fastensitte allein auf die große Trauer der Angehörigen als ihre eigentliche Wurzel zurückzuführen. Wir brauchen nur daran zu denken, wie viele Trauerriten der antiken Welt das deutliche Streben verraten, bedrohliche Einwirkungen der abgeschiedenen Psyche des Verstorbenen abzuwehren, wie an der Türe des Trauerhauses die Cypressenzweige zaghafte Gemüter gemahnten, daß hier ein Toter liege, dessen Seele das Haus noch nicht verlassen habe, daß ein Gefäß reinen Wassers bereit stand, das aber aus fremdem Haus geholt worden war, um jede dämonische Infektion, die man sich vielleicht zugezogen hatte, abzuwaschen,[2] wie man ängstlich bemüht war, immer nur gut von den Toten zu sprechen.[3] Auf einen solchen Gefühlskomplex müssen wir auch das Trauerfasten zurückführen. Noch weilt die Seele an der Stätte ihres Lebens und Wirkens, haftet an den dort befindlichen Objekten und kann besonders mit Speise und Trank in den Körper der Hinterbliebenen geraten, um dort eine unheimliche Wirkung auszuüben. Es ist also die Furcht vor der Schadenwirkung der Totengeister, die die Bewohner des Trauerhauses abhält, Nahrung zu sich zu nehmen.

Daß diese Erklärung richtig ist, zeigen die parallelen Gedankengänge bei vielen primitiven Völkern.

Wenn ein Sipáiaindianer seinen Gegner getötet hat, so gelangt die Seele des Erschlagenen auf magische Weise in den Körper seines überlebenden Feindes. Dieser muß sich einem strengen Fasten unterziehen. Er darf mehrere Tage nicht das Geringste essen, nur ein wenig Wasser in einer kleinen Cuia. Dann muß er

[1]) *De defectu orac.* 417 *C Bernard.* III 88.
[2]) Rohde *Psyche* I² 219 ff.
[3]) Rohde a. a. O. 232 Anm. 1.

einen Trank leeren, der aus der Rinde des Tótoφabaumes bereitet ist und heftigen Brechreiz verursacht. Nur so wird der Sipáia frei von dem Totengeist seines erschlagenen Gegners.[1])

Bei den Katchin muß sich beim Tode eines Angehörigen die ganze Familie mehrere Monate und manchmal ein ganzes Jahr bestimmter Speisen enthalten, bis der Tote endlich an das Ziel seiner Reise gelangt ist.[2])

Beim Tode eines Negerfürsten hat die Umgebung sich aller besseren Speisen zu enthalten, wesentlich nur Palm- und Branntwein zu genießen.[3])

Bei den Maanjan (malayischer Volksstamm) dürfen die Angehörigen 49 Tage lang und, wenn es sich um ein Kind handelt, 7 Tage lang keinen Reis essen, sondern nur eine Körnerfrucht von brauner Farbe und unangenehmen Geschmack und Geruch zu sich nehmen.[4]) (Weiteres Material Thurnwald R V III 191 f. Art. Fasten; E R E V 760 Art. Fasting; vgl. auch Schurtz a. a. O. S. 46 Anm. 72.)

Auch das Altertum kennt ein solches Trauerfasten. So berichtet Diodor Sic. *Bibl. hist.* I 72 Mitte von einer beim Tode eines ägyptischen Königs üblichen Speiseenthaltung: *τροφὴν δ' οὔτε τὴν ἀπὸ τῶν ἐμψύχων οὔτε τὴν ἀπὸ τοῦ πυροῦ προσεφέροντο, τοῦ τε οἴνου καὶ πάσης πολυτελείας ἀπείχοντο.* Eine Anzahl von Parallelen für das Fasten als Trauerbrauch im alten Israel stellt zusammen Freiberger, Das Fasten im alten Israel, Diss. Würzburg 1927 S. 14ff.

Über die Sitte des Trauerfastens bei den Griechen und Römern liegen uns nur spärliche Nachrichten vor. Doch sind sie so gehalten, daß sie eine solche im Kulturbereich der griechisch-römischen Welt als ganz bekannt und selbstverständlich voraussetzen. Eine Notiz findet sich bei Lukian *περὶ πένθους* 24. Lukian hechelt dort mit der ganzen Schärfe seines Spottes die bei einer Leichenfeierlichkeit üblichen Zeremonien durch und kommt dabei auch auf die Nahrungsenthaltung der Eltern des Jünglings — um einen solchen handelt es sich hier — zu sprechen. Das Begräbnis ist vorüber. Nun wenden sich die Angehörigen an die Eltern und nötigen sie mit vieler Überredungskunst, — sogar Homerverse werden zitiert — zur Annahme von Speise und Trank, die sie scheu drei Tage zurückgewiesen haben. Anfangs weigern sie sich noch verschämt, aber dann lassen sie sich gerne überreden. Die

---

[1]) Curt Nimuendajú, Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáiaindianer, Zentralbrasilien, Anthropos XIV/XV (1919/20) S. 1026.

[2]) P. Ch. Gilhodes *Mort et funérailles ches lez Catchins* (Birmanie) Anthrop. XIV/XV (1919/20) S. 19.

[3]) Ratzel, Völkerkunde, Leipzig (1895) II 60.

[4]) Ratzel a. a. O. I 445.

Stelle selbst lautet: *Ἐπὶ πᾶσι τούτοις τὸ περίδειπνον καὶ πάρεισιν οἱ προσήκοντες καὶ τοὺς γονέας παραμυθοῦνται τοῦ τετελευτηκότος καὶ πείθουσι γεύσασθαι, οὐκ ἀηδῶς μὰ Δία, οὐδ' αὐτοὺς ἀναγκαζομένους, ἀλλὰ ἤδη ὑπὸ λιμοῦ τριῶν ἑξῆς ἡμερῶν ἀπηυδηκότας· καί, Μέχρι μὲν τίνος, ὦ οὗτος, ὀδυρόμεθα; ἔασον ἀναπαύσασθαι τοὺς τοῦ μακαρίτου δαίμονας· εἰ δὲ καὶ τὸ παράπαν κλάειν διέγνωκας, αὐτοῦ γε τούτου ἕνεκα χρὴ μὴ ἀπόσιτον εἶναι, ἵνα καὶ διαρκέσῃς πρὸς τοῦ πένθους τὸ μέγεθος· τότε δὴ τότε ῥαψῳδοῦνται πρὸς ἁπάντων δύο τοῦ Ὁμήρου στίχοι·*

Καὶ γάρ τ' ἠΰκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου·
καὶ Γαστέρι δ' οὔπως ἐστὶ νέκυν πενθῆσαι Ἀχαιούς·

οἱ δὲ ἅπτονται μέν, αἰσχυνόμενοι δὲ τὰ πρῶτα καὶ δεδιότες εἰ φανοῦνται μετὰ τὴν τελευτὴν τῶν φιλτάτων τοῖς ἀνθρωπίνοις πάθεσιν ἐμμένοντες.

Eine weitere Stelle findet sich bei Apul. *Met.* II 24. Ein Mann hat sich zu einer Leichenwache anwerben lassen. Als er nun für die Nacht um Licht, Wein und Speise bittet, bekommt er zu hören: *abi, fatue, qui in domo funesta cenas et partes requiris, in qua totiugis iam diebus ne fumus quidem visus est ullus. An istuc comisatum te venisse credis? Quin sumis potius loco congruentes luctus et lacrimas?* Auch hier erstreckt sich das Fasten auf mehrere Tage; denn schon einige Tage ist der Herd in der Küche ohne Feuer. (Man vergleiche damit einen vorchristlichen baltischen Totenbrauch, dem zufolge man während der Totenwache „das Essen nur in einem Nebenraume einnehmen durfte"; s. A R W XVII [1914] S. 483; ebenda 502 ff.) Auch ein Fragment aus den *Ἀδελφοί* des Komödiendichters Hegesippos werden wir hierherstellen dürfen; dort sagt ein Koch:

ὅταν ἐν περιδείπνῳ τυγχάνω διακονῶν,
ἐπὰν τάχιστ' ἔλθωσιν ἐκ τῆς ἐκφορᾶς
τὰ βάπτ' ἔχοντες, τοὐπίθημα τῆς χύτρας
ἀφελὼν ἐποίησα τοὺς δακρύοντας γελᾶν.[1])

Wir werden nach den vorausgegangenen Ausführungen nicht mehr annehmen können, daß das Leid um den Verlust des Angehörigen der alleinige Grund der Speiseenthaltung sein kann, obwohl dieses Moment sicher mit in Anschlag zu bringen ist. Ein anderer und gerade der ursprüngliche Grund ist vielmehr in dem primitiven Volksglauben an die schädliche Wirkung der Totengeister zu suchen, vor der sich die Überlebenden zu schützen suchen. Freilich weiß eine spätere Zeit von diesem ursprünglichen Motiv nichts mehr. Gleichwohl hält sie an der überkommenen Sitte fest, wobei sie als Grund für die Nahrungsenthaltung die Trauer um den lieben Toten ansieht. (Vgl. das von Wundt ge-

---

[1]) bei Athen. VII 290 C.

fundene Gesetz „Wechsel der Beweggründe"; s. auch Fehrle, Kult. Fasten im deutschen Volksglauben, Bayer. Hefte für Volkskunde II [1915] S. 175.)

Auch im homerischen Epos lassen sich noch Spuren solcher volkstümlicher Vorstellungen finden. Nachdem Patroklos im Kampfe gefallen ist, rührt Achilleus bis zum Sonnenuntergang weder Speise noch Trank an. Ilias XIX 305ff.: *λίσσομαι εἴ τις ἐμοί γε φίλων ἐπιπείθεθ' ἑταίρων, / μή με πρὶν σίτοιο κελεύετε μηδὲ ποτῆτος / ἄσασθαι φίλον ἦτορ, ἐπεὶ μ' ἄχος αἰνὸν ἱκάνει· / δύντα δ' ἐς ἠέλιον μενέω καὶ τλήσομαι ἔμπης*; ibid. 319ff.: *αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ / ἄκμηνον πόσιος καὶ ἐδητύος, ἔνδον ἐόντων, / σῇ ποθῇ*; ibid. 345f.: *οἱ δὲ δὴ ἄλλοι / οἴχονται κατὰ δεῖπνον, ὁ δ' ἄκμηνος καὶ ἄπαστος* (vgl. auch ibid. v. 209 ff.). Zwar werden auch hier als äußere Motive für diese Nahrungsenthaltung die Trauer um den geliebten Freund hingestellt, wir werden aber nicht fehlgehen in diesem Fasten noch erstarrte Reste des alten Volksglaubens an die schädigende Wirkung der abgeschiedenen Seelen zu erblicken. Auch Priamos fastet nach seines Sohnes Hektor Tod, bis ihn Achilleus zum Essen nötigt. Priamos selbst sagt (Il. XXIV 641f.): *νῦν δὴ καὶ σίτου 'πασάμην καὶ αἴθοπα οἶνον / λαυκανίης καθέηκα· πάρος γε μὲν οὔ τι πεπάσμην.*[1]) Schließlich kann hier noch auf das Fasten der Göttin im hom. Demeterhymnus hingewiesen werden. Demeter fastet aus Trauer um den Verlust ihrer Tochter. Der Dichter hätte als Motiv für das Fasten der Mutter sicherlich nicht den Verlust der Tochter angegeben, wenn nicht ein solches Trauerfasten allgemein in Übung und bekannt gewesen wäre. (Wir werden auf das Fasten im hom. Demeterhymnus noch weiter unten § 9 B ausführlich zu sprechen kommen.)

Der bisherige Verlauf unserer Untersuchung läßt das eine deutlich erkennen: der Akt der Nahrungsaufnahme wird mit besonderer Scheu betrachtet; denn mit dem Genuß der Speise ist die Gefahr dämonischer Infektion gegeben. Diese kann noch besonders groß werden in ganz bestimmten Lebensumständen, so in den Trauerzeiten des bürgerlichen Lebens. Deshalb ist Nahrungsenthaltung, Fasten das beste Schutzmittel gegen die unheimlichen Mächte, die den Menschen umgeben. Noch viel deutlicher aber sehen wir diese Gefühlskomplexe wirksam in

---

[1]) Vgl. zu diesen Stellen Samter, Volkskunde im altsprachl. Unterricht I. Teil Homer, Berlin (1923) S. 116 ff., der zugleich noch vergleichendes Material bietet; ferner die Nahrungsenthaltung der Sisigambis nach Alexander d. Großen Tod (Diod. XVII 118,3; Curt. Ruf. X 17ff.) und dazu Clemen, Griech. und lat. Nachrichten über d. pers. Rel. RGVV XVII 1 (1920) S. 151: „der Zug ist hier ebenfalls zu erwähnen, weil er ursprünglich den Grund hatte, daß durch einen Todesfall die Speise tabu geworden ist;" ebenso in C. Schmidt *Acta Pauli* aus der Heidelberger Koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 (Leipzig 1904) das Trauerfasten des Anchares um seinen Sohn.

einzelnen Speisegesetzen, die die Meidung ganz bestimmter Kost vorschreiben. Wir bringen im Folgenden eine Reihe von Nachrichten aus dem Altertum über spezielle Enthaltungsvorschriften, nach Fleisch- und Pflanzennahrung geordnet, die in dem alten Volksglauben an die dämonische Wirkung gewisser Speisen ihre eigentliche Wurzel haben.

Das Fastengebot bezieht sich zunächst auf Fleischkost im allgemeinen. Wieder ist es Porphyrios, der die apotropäische Tendenz dieses Speisegesetzes deutlich hervortreten läßt. Nachdem er schon in Kapitel 46 seines zweiten Buches „Über die Enthaltsamkeit" erklärt hat, daß jeder sinnliche Körper einen Ausfluß dämonischer Kräfte mit sich bringe *(νῦν δὲ παντὸς τοῦ αἰσθητοῦ σώματος ἀποϱϱοίας φέροντος δαιμονίων ὑλικῶν)*, gibt er in dem folgenden Kapitel als Grund für die Enthaltung von Fleischspeisen die Furcht vor der dämonischen Seele des gewaltsam getöteten Tieres an und fährt dann fort: *Ἐπεὶ οὖν ταῦτα ἱστόρησαν καὶ φύσιν ψυχῆς φαύλης καὶ συγγένειαν καὶ ἡδονὴν ἔχει πρὸς τὰ σώματα ἐξ ὧν ἀπεσπάσθη, εἰκότως ἐφυλάξαντο τὴν τῶν σαρκῶν θοίνην, ἵνα ἀλλοτρίαις ψυχαῖς βιαίοις καὶ ἀκαθάρτοις πρὸς τὸ συγγενὲς ἑλκομέναις μὴ ἐνοχλοῖντο μηδὲ ἐμποδίζοιντο προσέρχεσθαι μόνοι τῷ θεῷ, δαιμόνων τῇ παρουσίᾳ ἐνοχλούντων.* Dieselbe Anschauung von der dämonischen Macht, die noch im Leibe des Tieres zurückgeblieben ist und beim Genusse des Fleisches verderblich werden kann, begegnet uns auch in der *epistula Porphyrii ad Anebonem*: *Ἀπὸ ἐμψύχων μὲν ἀποχῆς κελεύουσι δεῖν εἶναι τοὺς ὑποφήτας, ἵνα μὴ τοῖς ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀτμοῖς χραίνωνται*[1]).

Weiteres Material liefern uns sodann alle die Stellen, an denen das Fleischverbot in einem Atem genannt wird mit der Vorschrift, jede Berührung mit einer Wöchnerin oder mit einem Toten zu vermeiden. Wächter (a. a. O. S. 25f.) hat nachgewiesen, daß die Unreinheit der Wöchnerin auf das Wirken der um sie beschäftigten Dämonen zurückgeführt wurde. Daß ähnliche Vorstellungen auch in den Trauerzeiten des bürgerlichen Lebens lebendig waren, haben wir soeben gesehen. Wir werden infolgedessen bei der Bewertung dieser Nachrichten nicht fehlgehen, wenn wir sie als ein Zeugnis für den ursprünglich apotropäischen Charakter des Fleischverbotes auffassen. An die Spitze stellen wir eine liturgische Rubrik, die schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert Alexander Polyhistor als pythagoreische Kultsatzung vorfand und die Wellmann[2]) dem vierten Jahrhundert v. Chr. zuweist. Sie steht bei Diogenes Laert. VIII 33: *Τὴν δ' ἁγνείαν εἶναι . . . .*

---

[1]) in G. Partheys Ausg. von Jambl. *De mysteriis* Berlin (1857) XXXVIII § 29.
[2]) Herm. 54 (1919) 225ff.

διὰ τοῦ καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντὸς καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν . . . . Sodann ist zu nennen das Bekenntnis des Priesters des kretischen Zeus: *Νεκροθήκης / οὐ χριπτόμενος τὴν τ' ἐμψύχων / βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.*[1]) Wächter (a. a. O. S. 78) weist in diesem Zusammenhang auf die Darstellung des Minos als Mysten des Zeus hin, der Neptun den von dem Gott gesandten Stier nicht opfert, sondern ein unblutiges Opfer darbringt (bei C. Robert, Ant. Sarkoph. III 1 S. 50). Man vergleiche damit ein mittelalterliches Rezept gegen die fallende Sucht: *Den selben rimen den sol der selbe man denne pinten dem sichen umbe den hals und sol der selbe mensch sich denne enthalten van dem wein, van dem fleische untze daz er chom, da man einen toten weggrabe.* (A. E. Schönbach, Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde, Sitzungsber. Akad. Wien phil. hist. Kl. Bd. 142 [1900] VII 137). Derselbe Gedankengang findet sich beispielsweise auch in der alten shintoistischen Religion der Japaner. P. Joâo Rodriguez Giram schreibt in seinem Jahresbrief 1606—1607: „Der Fleischgenuß ist auf der Jnsel verboten und kein Lebewesen darf darauf getötet werden. Keinen Toten darf man auf der Insel begraben.“ (Schurhammer *Shin-Tō* Bonn-Leipzig [1923] S. 55.) Dieselbe Zusammenstellung von Fleischverbot und Vorschrift, jede Berührung mit einer Wöchnerin zu meiden, finden wir auch bei Porphyrios *De abst.* IV 16: *Καὶ ἐπ' ἴσης μεμίανται τό τε λεχοῦς ἅψασθαι καὶ τὸ θνησειδίων;* ferner Orpheus *Lithika* v. 366ff. (ed. Abel): *ἤματα μὲν τρί' ἐφ' ἑπτὰ βίην Ἑλένοιο πέπυσμαι / θηλυτέρης τε λέχος φεύγειν καὶ κοινὰ λοετρά, / καὶ μίμνειν ἀμίαντον ἐδωδῆς ἐμψύχοιο.* (Vgl. dazu R E² XIII 759.)

Ist nun beim Fleischgenuß schon an und für sich die Gefahr dämonischer Infektion gegeben, so erst recht bei ganz bestimmten Anlässen. Wir haben oben (S. 22) gesehen, daß in Indien besonders die Tage des Neu- und Vollmondes als die Zeit der Tätigkeit der Dämonen galten und daß man sich gerade dann des Fleischessens enthalten mußte. Eine parallele Erscheinung tritt uns in der griechischen Religion entgegen. Wer sich im abwehrenden Kult, der den Sühnegöttern oder auch Totenreichsgöttern sowie den Heroen und Toten bestimmt war, an einem Opfer beteiligen wollte, mußte sich durch vorgängiges Fasten, besonders aber durch Enthaltung von Fleischgenuß, darauf vorbereiten: *ἀποσιτίαις καὶ μάλιστα ταῖς ἀποχαῖς τῶν ἐμψύχων.*[2]) Der apotropäische Charakter dieses Fastens unterliegt keinem Zweifel. Porphyrios berichtet an der nämlichen Stelle,

---

[1]) bei Porph. *De abst.* IV 19 (T G F² S. 506).

[2]) Porph. *De abst.* II 44.

daß diese chthonischen Opfer außerhalb der Stadt vollzogen werden mußten, keiner der Teilnehmer durfte das Weichbild der Stadt oder auch ein Privathaus betreten, ohne zuvor Gewand und Leib an Fluß oder Quelle gereinigt zu haben. Von den Opfern der *χθόνιοι* durfte nicht gegessen werden; sie waren tabu (daher *ἐναγίζειν* = tabu machen). Alle diese Vorsichtsmaßregeln geben uns ein Bild von der geheimnisvollen Scheu, mit der der antike Mensch diese Opfer vollzog. Bei jeder vorzunehmenden Handlung fragte er sich ängstlich, ob er sich nicht dadurch eine dämonische Infektion zuziehen könnte. Nun wissen wir, daß gerade die *χθόνιοι* ihre besondere Lust und Freude an Fleisch und Blut haben. So wird Hekate, die finstere Göttin der Unterwelt, nach dem großen Zauberpapyrus der Bibl. nationale von Paris (Preisendanz a. a. O.) die „bluttrinkende" (v. 2483 *αἷμα πίνουσαν*; v. 2864 *αἱμοπότι*), „die herzenessende" (v. 2865 *καρδιόδαιτε*), die „fleischfressende" (v. 2866 *σαρκοφάγε*; v. 2486 *σαρκοβόρα*) genannt.[1]) (Siehe zu diesen Epitheta A. Dieterich *Nekyia* S. 52f.) Auch bei den Indern werden Dämonen und Zauberer als „kravyā̆d" = „rohes Fleisch essend" bezeichnet.[2]) Halten wir dies mit der Tatsache zusammen, daß gerade Speise und Trank als die Mittel galten, mit denen die schädlichen Mächte in das Innere des Menschen eindringen und sich dort halten können, so kann kein Zweifel bestehen, warum man sich als Vorbereitung zu dieser rituellen Handlung gänzliche Enthaltung und besonders Meidung von Fleischspeise auferlegte. Der apotropäische Charakter dieser Vorschrift ist somit sichergestellt.

Sehr verbreitet war im Altertum der Glaube, der Sitz der Seele oder der Lebenskraft sei im Blute[3]). Deshalb ist der Genuß von verendetem oder ersticktem Vieh, bei dem das Blut nicht abfließen konnte, und rohem Fleisch, weil an ihm das Blut und damit die Kraftsubstanz des Tieres noch haftete, verboten. Beispiele dafür finden sich bei vielen Völkern des Altertums und der Neuzeit. Wächter (a. a. O. S. 81 Anm. 2) hat eine ganze Reihe zusammengestellt. Am geläufigsten ist uns die diesbezügliche Speisevorschrift der Juden: „Nur Fleisch mit seinem Lebensblute sollt ihr nicht essen" (*Gen.* IX 4); „Für eure Geschlechter und in all euren Wohnsitzen gilt allzeit das Gebot: Ihr dürft nicht die besten Stücke noch das Blut genießen" (*Lev.* III 17); „Genießet auch keine Art von

---

[1]) Vgl. auch Heckenbach R E² VII 2776 Art. Hekate; Rohde *Psyche* II² 81 Anm. 3.

[2]) R I A² I 327 Art. Fleisch.

[3]) Boehm a. a. O. S. 23 ff.; Gruppe, Griech. Mytholog. 442; 728 Anm. 5; Wächter a. a. O. S. 81 Anm. 3; Kircher, Die sakr. Bedeut. d. Weines R G V V IX 2 (1910) S. 77 ff. Es ist dies überhaupt ein allgemein verbreiteter Völkergedanke. Vgl. z. B. Netolitzky, Der Menschenleib als Heilmittel, Natur und Kultur XXIV (1927) Heft 5 S. 136 ff.

Blut in irgend einem eurer Wohnsitze“ (*Lev.* VII 26; ich folge der Bibelübersetzung von P. Rießler, Mainz 1924). Von den Sabiern, einer zwischen Baalbek und Babylon seßhaften Sonnenverehrersekte, überliefert uns ISH' AQ EN NEDIM (987 n. Chr.), daß ihnen der Genuß von Tieren, die nicht gehörig abgestochen waren, verboten war.[1]) Preuß erzählt von den Novizen der Kágaba-Indianer, daß sie nur weiße Bohnen, weiße Bataten, weiße Kartoffeln, weiße Krebse, Schnecken und Dinge aßen, die kein Blut enthielten.[2]) Auch den Griechen und Römern galt das Blut als der Sitz des Lebens: *Ὁρῶντες ἀποσφαζομένους τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὸ αἷμα ῥέον ἐκ τοῦ σώματος τοῦτο νομίζουσιν εἶναι τὴν ψυχὴν τῷ ἀνθρώπῳ.*[3]) So trinken auch nach einer Nachricht bei Plinius (*Nat. hist.* XXVIII 4) die Epileptiker das Blut von gefallenen Gladiatoren, weil sie mit dem warmen, noch wallenden Blut den Lebensodem selbst aus dem Munde der Wunde zu schlürfen glauben: *sanguinem quoque gladiatorum bibunt intuentibus populis comitiales . . . illi ex homine ipso sorbere efficacissimum putant calidum spirantemque et una ipsam animam ex osculo volnerum.*[4])

Diesen Gedankenkreis müssen wir berücksichtigen, wenn wir die Demeterinschrift von Kos deuten wollen, die der Priesterin den Genuß von *θυασίδια* und *κενέβρεια* und *πνικτά* untersagt: *Μηδὲ τῶν θυασ(ιδίων μηδὲ τῶν κενεβρείων μηδὲ τῶν πνι)κτῶν μηδενὸς ἔσθεν.*[5]) Ebenso gilt für die Mysten von Eleusis: *καὶ ἐπ' ἴσης μεμίανται . . . ἅψασθαι καὶ τὸ θνησειδίων.*[6]) In gleicher Weise sind die pythagoreischen Vorschriften zu werten: Diogen. Laert. VIII 33 (Text S. 29f.); Ael. *Var. hist.* IV 17: *προσέταττε δὲ ὁ αὐτὸς Πυθαγόρας . . . ἀπέχεσθαι . . . τῶν θνησειδίων.*

Daß das Fleischverbot der Orphiker und Pythagoreer überhaupt auf diesen alten Glauben an die schädliche orendistische Wirkung der Fleischspeise zurückgeht, hat Boehm (a. a. O. S. 23ff.) richtig erkannt. Wächter (a. a. O. S. 78 ff.) stellt die Nachrichten darüber zusammen und gibt auch Parallelsitten bei anderen Völkern an.

---

[1]) Dölger a. a. O. S. 76.

[2]) Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra-Nevada de S. Marta in Columbien, Anthrop. XIV/XV (1919/20) S. 370.

[3]) Galeni *in Hippocr. de nat. hom. com.* I 29 *Corp. med. graec.* V 9, 1 S. 40.

[4]) Vgl. auch Cels. *med.* III 23, 7, *Corp. med. lat.* I (Marx) S. 139; ferner die ganz parallelen Sitten in Dänemark und Schweden, in der Schweiz und in Deutschland, von denen uns Netolitzky a. a. O S. 136 berichtet; will ein Wachaka (Stamm am Kilima-Ndjaro) einen Ochsen schlachten, so bringt er ihn zum Häuptling. Sobald dieser das Tier abgestochen hat, stürzen die Umstehenden herzu und schlürfen das warme Blut auf. Sie behaupten, daß das ihnen Kraft gäbe. Diese Nachricht verdanke ich Schwester Immaculata Firlbeck, die lange Jahre dort in den Missionen weilte.

[5]) A R W X (1907) 402, Komment. von Herzog ibid. S. 409.

[6]) Porph. *De abst.* IV 16.

Es sind dies bezüglich der Orphiker: Plat. *Leg.* VI 782 C (vgl. Kern *Orph. Fragm.* p. 61 und 300 sq.): *Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρῶμεν πολλοῖς. Καὶ τοὐναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῷα, πελανοὶ δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.* Eurip. *Hippol.* 952 ff. (vgl. Kern a. a. O. p. 61): *Ἤδη νῦν αὔχει καὶ δι' ἀψύχων βορᾶς / σῖτ' ἐκκαπήλευ', Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων / βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς.* Plut. *Conv. sept. sap.* 159 C (Bernard. I 389; Kern p. 62): *Τὸ δ' ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδωδῆς, ὥσπερ Ὀρφέα τὸν παλαιὸν ἱστοροῦσι.* Hieron. *Adv. Jovin.* II 14[1]): *Orpheus in carmine suo esum carnium penitus detestatur*[2]).

Bezüglich der Pythagoreer: Eudoxos bei Porph. *V. P.* 7: *Πλὴν τοσαύτῃ γε ἁγνείᾳ φησὶν Εὔδοξος ἐν τῇ ἑβδόμῃ τῆς γῆς περιόδῳ κεχρῆσθαι καὶ τῇ περὶ τοὺς φόνους φυγῇ καὶ τῶν φονευόντων, ὡς μὴ μόνον τῶν ἐμψύχων ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ μαγείροις καὶ θηράτορσι μηδέποτε πλησιάζειν.* Onesikritos bei Strabo XV 716: *ὅτι καὶ Πυθαγόρας τοιαῦτα λέγοι, κελεύοι τε ἐμψύχων ἀπέχεσθαι.* Mnesimachos bei Diogen. Laert. VIII 37: *ἔμψυχον οὐδὲν ἐσθίοντες παντελῶς.* Antiphanes bei Athen. IV 161 A: *πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζων ἐσθίει ἔμψυχον οὐδέν.* Alexis bei Athen. IV 161 B: *Οἱ πυθαγορίζοντες . . . οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἓν ἔμψυχον.*[3]) Cic. *Rep.* III 11: *non enim mediocres viri, sed maxumi et docti, Pythagoras et Empedocles, unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant clamantque inexpiabilis poenas impendere iis, a quibus violatum sit animal*[4]). Plut. *περὶ σαρκοφαγίας* I 1, 993 A (Bernard. VI 01): *ἀλλὰ σὺ μὲν ἐρωτᾷς τίνι λόγῳ Πυθαγόρας ἀπείχετο σαρκοφαγίας;* Luc. *Vit. auctio* 6 Pythagoras: *ψυχῆϊον μὲν οὐδὲ ἓν σιτέομαι.* Luc. *Gall.* 4 Alektryon: *ἀκούεις τινὰ Πυθαγόραν Μνησαρχίδην Σάμιον;* Mikyllos: *τὸν σοφιστὴν λέγεις . . . ὃς ἐνομοθέτει μήτε κρεῶν γεύεσθαι . . .;* Diog. Laert. VIII 13: *Τοῦτον γὰρ καὶ τὸ φονεύειν ἀπαγορεύειν, μὴ ὅτι γεύεσθαι τῶν ζῴων κοινὸν δίκαιον ἡμῖν ἐχόντων ψυχῆς* (vgl. auch ibid. VIII 20; 22; 33). Philostr. *v. Apoll.* I 1 von Pythagoras: . . . *καθαρεύοι βρώσεως ὁπόση ἐμψύχων καὶ θυσίας;* I 8: *τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεως ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν*

---

1) MPL XXIII 304; vgl. Kern a. a. O. p. 300 sq.

2) Vgl. auch Aristoph. *Ran.* 1032; Orpheus *Lithika* v. 366 ff. Text s. S. 30; ferner Rohde *Psyche* II² 125 Anm. 3.

3) Vgl. auch Athen. III 108 F; IV 163 D.

4) Vgl. auch Cic. *De nat. deor.* II 36, 88.

παχυνούσας παρῃτήσατο. VI 11,3: *ὡς ἀχράντῳ μὲν ἐμψύχου βρώσεως γαστρὶ χρήσαιτο;* Jambl. *V. P.* 107: *Μήτε ἔμψυχον μηδὲν μηδέποτε ἐσθίειν εἰσηγούμενος.* 108: *καὶ αὐτὸς οὕτως ἔζησεν ἀπεχόμενος τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς . . . προσέταξεν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων.*[1]) Jambl. *Protrept.* 21 *λθ': ἐμψύχων ἀπέχου.* Porph. *De abst.* II 28: *Οἱ Πυθαγόρειοι . . . κατὰ μὲν τὸν πάντα βίον ἀπείχοντο τῆς ζῳοφαγίας . . .* (Vgl. auch ibid. I 3; I 15; ferner Strabo VII 297; Sext. Emp. *Adv. math.* IX 127 ff.; Epiphan. *Adv. Haer.* 1087 B (M P G 42, 789) von Pythagoras: *ἔλεγε δέ, μὴ δεῖν θύειν τοῖς θεοῖς ζῷα, μηδὲ μὴν ἐσθίειν τι τῶν ἐμψύχων.*) Über die diesen Nachrichten widersprechenden Schriftstellerzeugnisse und die dadurch bedingte Annahme einer Spaltung der Pythagoreer in zwei einander entgegengesetzte Richtungen siehe Rhode, Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, Kl. Schr. II 108 ff.; *Psyche* II² 164 Anm. 1; eine Reihe von Stellen ist zusammengetragen bei Zeller-Nestle, Die Philosophie der Griechen I⁶ S. 403 Anm. 2; vgl. auch Boehm a. a. O. S. 23; Wächter a. a. O. S. 78 Anm. 2; Strathmann a. a. O. S. 298 Anm. 10.

Eine Parallele zu dem griechischen Fleischverbot findet sich in der an altertümlichen Riten reichen sakralen Tradition des römischen Flamen Dialis. Gell. *Noct. Att.* X 15,12: *carnem incoctam . . . neque tangere Diali mos est neque nominare*; Plut. *Quaest. Rom.* 289 F (Bernard. II 316): *Διὰ τί καὶ σαρκὸς ὠμῆς ἀπείρηται τῷ ἱερεῖ ψαύειν;* Gerade in den Bestimmungen, denen dieser Priester unterworfen war, haben sich Reste alten Volksglaubens aus einer vergangenen Kulturperiode erhalten [zusammengestellt[2]) von Gell. *Noct. Att.* X 15]. So geht z. B. die Vorschrift bezüglich der Nägel und Haare des Priesters (ibid.: *unguium Dialis et capilli segmina subter arborem felicem terra operiuntur*) ohne Zweifel auf den orendistischen Glauben zurück, daß in diesen Dingen etwas von der Kraftsubstanz des Priesters verborgen sei.[3]) Die Orendavorstellungen waren sicher auch in dem Gebote maßgebend, das dem Priester den Genuß von rohem Fleisch untersagte. Es konnte eben daran noch etwas von dem schädigenden Orenda des Tieres haften.

Von hier aus wird man ferner am besten das Verbot des Eieressens verstehen. Die Eier enthalten die Lebenszelle, den Keim des entstehenden Tieres. Wächter (a. a. O. S. 81) hat mit richtiger Interpretation die Zeugnisse aus der Antike zusammen-

[1]) Vgl. auch *V. P.* 54; 68; 150.

[2]) Vgl. R. Peter *Quaestionum pontificalium specim.* Diss. Straßburg 1886 S. 42 ff.

[3]) Strathmann a. a. O. S. 168, vgl. auch A. Abt, Die Apologie des Apuleius R G V V IV 2 (1908) S. 106 f.

getragen. Plut. *Quaest. conv.* 635 E (Bernard. IV 68): *Ὑπόνοιαν μέντοι παρέσχον . . . ἐνέχεσθαι δόγμασιν Ὀρφικοῖς ἢ Πυθαγορικοῖς καὶ τὸ ᾠόν, ὥσπερ ἔνιοι καρδίαν καὶ ἐγκέφαλον, ἀρχὴν ἡγούμενος γενέσεως ἀφοσιοῦσθαι.* Diog. Laert. VIII 33: *ἀπέχεσθαι . . . ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζῴων.*[1]) Als moderne Parallelen möchte ich anfügen, daß die Kongoneger keine Eier essen, weil sie die Lebenszelle sind, aus der Hühner und Hähne entstehen,[2]) daß die vornehmen Brahmanenkasten nicht nur animalische Kost, Fische, Knoblauch und Zwiebeln als Nahrung zurückweisen, sondern auch die Eier.[3]) Daß bei der Meidung von Fleisch die Furcht vor dem Orenda des getöteten Tieres eine Rolle spielt, haben wir bereits gesehen. Orendavorstellungen sind auch bei der Enthaltung von Fischkost, Knoblauch und Zwiebel maßgebend, wie wir noch sehen werden. Damit ist uns aber zugleich auch der Weg zum Verständnis des Eierverbotes gegeben.

Oft bezieht sich das Verbot nicht auf den ganzen Körper des Tieres, sondern nur auf einzelne Teile. Der Grund dafür ist sicher darin zu suchen, daß diese Teile als ganz besonders orendabehaftet gelten, weil man sie für den Sitz des Lebens hält. Besonders das Herz wird als der Ort angesehen, wo die Lebenskraft ihre Stätte hat. So heißt es im altindischen *Ṛgveda* VIII 100, 5: „Mein manas hat vom Herzen her geantwortet"; im *Atharvaveda* VI 18,3: „Das in deinem Herzen wohnt, das Geistchen, das geflügelte kleine Ding."[4]) Wer solche Körperteile verzehrt, nimmt das Orenda des Tieres in sich auf, gewinnt die geistigen Fähigkeiten des betreffenden Lebewesens. Dieser Gedanke begegnet uns z. B. des öfteren im deutschen Volksglauben. So gibt in Tirol das einem lebendigen Wiesel ausgerissene und sofort gegessene Herz die Kraft der Weissagung.[5]) In der Oberpfalz gibt man dem Kinde das Herz eines Staren, damit es gelehrt wird.[6]) Wie sich dieser Volksglaube genau auch im alten Griechenland findet, zeigt eine Stelle bei Porph. *De abst.* II 48: *οἱ γοῦν ζῴων μαντικῶν ψυχὰς δέξασθαι βουλόμενοι εἰς ἑαυτοὺς τὰ κυριώτατα μόρια καταπιόντες, οἷον καρδίας κοράκων ἢ ἀσπαλάκων ἢ ἱεράκων, ἔχουσι παροῦσαν τὴν ψυχὴν καὶ χρηματίζουσαν ὡς θεὸν καὶ εἰσιοῦσαν εἰς αὐτοὺς ἅμα τῇ ἐνθέσει τῇ τοῦ σώματος.* Ein Rest solcher Anschauung begegnet uns auch im Euripideischen Kyklops (v. 314). Wenn der Kyklop die Zunge des Odysseus ißt, wird er beredt

---

[1]) Vgl. Macrob. *Sat.* VII 16,8; ferner die Parallelen bei den Ägyptern Porph. *De abst.* IV 7; bei den Manichäern August. *De haeres.* 46 (MPL XLII 37).

[2]) Frässle, Negerpsyche (1926) S. 143.

[3]) Helmuth v. Glasenapp, Der Hinduismus, München (1922) S. 331 f.

[4]) Oldenberg a. a. O. S. 526 Anm. 2.

[5]) Wuttke-Meyer a. a. O. 170.

[6]) ibid. 605; vgl. dazu Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente, Heidelberg (1912) S. 2.

und gewandt werden.[1]) Achilleus wird von Cheiron mit den Eingeweiden von Löwen, Ebern und Bären genährt, um deren Kräfte zu erhalten.[2])

In dieser Vorstellungswelt müssen wir aber auch zugleich die Gründe suchen, warum solche Körperteile gemieden werden.

Die Scheu vor dem Herzen als dem Sitz der Kraftsubstanz des Tieres zeigt sich deutlich bei einem indischen Kultbrauch. Dort werden beim Tieropfer die Bratspieße verbrannt, nur der Herzbratspieß erfährt eine andere Behandlung. Der Priester muß ihn so halten, daß er weder sich noch andere berührt, er darf ihn weder auf die Erde noch ins Wasser legen, sondern muß ihn an einsamer Stelle am Rande einer Pfütze u. dgl. in der Erde verstecken; denn am Spieße könnte noch etwas von der Kraftsubstanz des getöteten Tiers haften und verderblich werden.[3]) Auch das Hirn gilt als Sitz dieser Kraft.[4]) Aus diesem Ideenkreis entspringen sicher auch die pythagoreischen Vorschriften, die ein Verbot auf den Genuß von Herz und Hirn geschlachteter Tiere legen; Aristot. bei Ael. *Var. hist.* IV 17: *προσέταττε δὲ ὁ αὐτὸς Πυθαγόρας καρδίας ἀπέχεσθαι*; Demetrios bei Athen. X 452 D: *καρδίαν μὴ ἐσθίειν*; Plut. *De liberis educ.* 12 E (Bernard. I 28): *μὴ ἐσθίειν καρδίαν*; Porph. *V. P.* 42: *μὴ καρδίαν ἐσθίειν*; Plut. *Hom. ex. frg.* 4 (Bernard. VII 100): *Ἀριστοτέλης δὲ . . . καρδίας . . . ἀπέχεσθαί φησι τοὺς Πυθαγορικούς*; Diog. Laert. VIII 17: *καρδίην μὴ ἐσθίειν*; ibid. VIII 19: *καρδίας τ᾽ ἀπέχεσθαι*; *Mantiss. proverb.* II 10: *μὴ ἐσθίειν καρδίαν (Paroemiographi Graeci,* Göttingen [1851] II 760*)*; Jambl. *Protrept.* 21 *λ΄: καρδίαν μὴ τρῶγε; 21 λα΄: ἐγκέφαλον μὴ ἔσθιε; V. P.* 109: *καρδίαν μὴ τρώγειν*; Clem. Alex. *Strom.* V 30,5 (G C S Stählin II 345): *καὶ οἱ μύσται „καρδίαν ἐσθίειν“ ἀπαγορεύουσιν*; Suidas s. v. *Πυθαγόρας: καρδίαν μὴ ἐσθίειν . . . διὰ δὲ τοῦ καρδίαν μὴ ἐσθίειν . . . καρδίας τε ἀπέχεσθαι.*

Wenn sich sodann das Verbot auf Mark und Kopf des Tieres bezieht, werden wir ohne Bedenken denselben Ursprung des Speisegebotes annehmen dürfen. Porph. *V. P.* 43: *ἀπέχεσθαι . . . μυελοῦ . . . καὶ κεφαλῆς*[5]).

Verboten ist fernerhin der Genuß von Gebärmutter, Hüfte, Hoden und Schamteilen; denn sie gehören zur Interessensphäre der Dämonen. Die *αἰδοῖα* gelten ebenso wie der Mund als Eingangspforte dieser Mächte. (Vgl. Ps.-Clem. *Hom* IX 10

[1]) Vgl. dazu Dieterich, Eine Mithrasliturgie[3] S. 101.

[2]) Vgl. dazu Stemplinger a. a. O. S. 59.

[3]) Oldenberg a. a. O. S. 346 Anm.

[4]) Vgl. Boehm a. a. O. S. 24; Die Kopfjägerei bei Pfister R E[2] XI 2113 ff. Art. Kultus; R V VII 45 f. Art. Kopfjagd.

[5]) Vgl. Boehm a. a. O; Pfister a. a. O.

M P G II 248f.: *(Δαίμονες) εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα, . . . εἴτε . . . διὰ τῶν ἀνθρώπου ὀδόντων, εἴτε . . . . διὰ τῶν ἐκείνου αἰδοίων.*[1]) Die Stellen für dieses Verbot finden sich: Plut. *Hom. ex. frg.* 4 (Bernard. VII 100): *Ἀριστοτέλης δὲ μήτρας καὶ καρδίας καὶ ἀκαλήφης καὶ τοιούτων τινῶν ἄλλων ἀπέχεσθαί φησι τοὺς Πυθαγορικούς, χρῆσθαι δὲ τοῖς ἄλλοις;* Diog. Laert. VIII 19: *καρδίας τ' ἀπέχεσθαι καὶ κυάμων. Ἀριστοτέλης δέ φησι καὶ μήτρας . . ἐνίοτε;* Porph. *V. P.* 45: *ἀπέχεσθαι δὲ καὶ ἄλλων παρῄνει, οἷον μήτρας τε καὶ τριγλίδος καὶ ἀκαλήφης, σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων θαλασσίων συμπάντων;* ibid. 43: *Ἔλεγε δ' ἀπέχεσθαι τῶν καταθυομένων ὀσφύος καὶ διδύμων καὶ αἰδοίων;* Suidas s. v. *Πυθαγόρας: ἀπέχεσθαι . . . καὶ μήτρας.*

Ein Verbot ruht schließlich auch auf den Füßen des geschlachteten Tieres; Porph. *V. P.* 43: *ἀπέχεσθαι τῶν καταθυομένων . . . καὶ ποδῶν.* Auch der Fuß gilt als Sitz besonderer Kraft, wie z. B. die Überlieferung von König Pyrrhos zeigt (Plut. *Pyrrh.* III 9; Plin. *Nat. hist.* VII 20; XXVIII 34; vgl. auch Tac. *Hist.* IV 81 über Vespasian; ferner das vergleichende Material bei Pfister, Der Glaube an „das außerordentlich Wirkungsvolle“ [Orendismus], Blätter zur bayerischen Volkskunde Heft 11 [1927] S. 42ff.).

Das Speiseverbot erstreckt sich aber nicht nur auf Fleisch im allgemeinen; namentlich einige Fleischsorten werden uns gelegentlich als mit einem besonderen (schädigenden) Orenda behaftet genannt. Es sind dies folgende:

Das Ziegenfleisch.

Das Verbot des Ziegenfleisches begegnet uns zunächst als Enthaltungsvorschrift der Magier für die von der „heiligen Krankheit“ Befallenen: *ἀπέχοντες . . . κρεῶν δὲ αἰγείων . . . (περὶ ἱερῆς νόσου* ed. Wilamowitz, Griech. Lesebuch[2] II 1 S. 271; vgl. auch Clem. Alex. *Strom.* VII 33 4 (G C S Stählin III 25): *οὐδὲ τὸν τράγον . . . πλὴν ἐπὶ μόνῃ τῇ διαπομπήσει τῶν κακῶν, ἐπεὶ μητρόπολις κακίας ἡδονή. αὐτίκα καὶ συμβάλλεσθαι τὴν τῶν τραγείων κρεῶν βρῶσιν πρὸς ἐπιληψίαν λέγουσι.)* „Heilige Krankheit“ nannte man in Griechenland die Epilepsie. Das eigentümliche Gebahren der Epileptiker, das Heraustreten des Schaumes aus dem Munde, das Knirschen mit den Zähnen, die krampfhaften Konvulsionen der Hände, das Verdrehen der Augen, das Schwinden jeden Bewußtseins für die Umwelt, alles das konnte naives Denken sich nicht auf natürliche Weise erklären. Ein *θεῖον πρῆγμα* steckte dahinter. Dämonen hatten Besitz ergriffen von dem Körper des Kranken.[2]) Deshalb nannte man diese Krankheit auch mit Scheu „die heilige“. Es muß überhaupt fest-

---

[1]) Fehrle a. a. O. S. 25 ff; Wächter a. a. O. S. 25 ff; 36 ff.

[2]) Vgl. die Beschreibung der Krankheit bei Wilamowitz ibid.

gestellt werden, daß für den primitiven Menschen jedwede Krankheit nicht aus natürlichen Gründen heraus verständlich ist, etwa aus der Unbekömmlichkeit vieler Speisen, vielmehr sieht der Mensch in ihr den Einfluß verderblicher Mächte, der Krankheitsdämonen, die den Körper in ihre Gewalt gebracht haben. Diese Krankheitsdämonen existieren in der Volksvorstellung als ganz materielle Wesen. So befiehlt Apollonios von Tyana den Dämon, der die Pest in Ephesos verschuldet hat, mit Steinen zu erschlagen.[1]) Die Vorstellung finden wir über die ganze Erde verbreitet. So werden in einem babylonischen Text die sieben Krankheitsdämonen genannt:

„Der Ašakku naht sich dem Haupt des Menschen,
Der Namtāru naht sich der Kehle des Menschen,
Der böse Utukku naht sich seinem Halse,
Der böse Alū naht sich seiner Brust,
Der böse Etimmu naht sich seiner Leibesmitte,
Der böse Gallū naht sich seiner Hand,
Der böse Ilu („Gott") naht sich seinem Fuße."[2])

Dasselbe sind die „Krazno lutki", „die farbigen Leute", bei den Masuren, die sich diese Krankheitsdämonen als Kobolde oder kleine Würmer vorstellen, die den Menschen im Innern quälen.[3]) Im Kampf gegen die Krankheitsdämonen der „heiligen Krankheit" werden von den Magiern mancherlei Mittel angewendet, so Reinigungen (*καθαρμοί*) und Beschwörungen. Einen breiten Raum nehmen die diätetischen Vorschriften ein. Vom Genusse sind ausgeschlossen Barbe, Schwarzschwanzfisch, Meeräsche, Aal, Ziege, Ziegenkäse, Hirsch, Schwein, Hund, Hahn, Turteltaube, Trappe, Minzkraut, Knoblauch und Zwiebel.[4]) Im Laufe unserer Untersuchung werden wir sehen, daß es sich dabei um lauter Tiere und Pflanzen handelt, in denen ein besonders schädigendes Orenda wohnend gedacht wird. Schon die Zusammenstellung mit den Zauberriten der Reinigungen und Beschwörungen, ferner mit

---

[1]) Philostr. *Vit. Apoll.* IV 10 f; vgl. zum Krankheitsdämon in der Antike besonders Wächter a. a. O. S. 39 ff; Tambornino *De antiquorum daemonismo* R G V V VII 3,61; Dölger a. a. O. S. 236; 310 Anm. 6; 367 f; 374; Gomperz, Griech. Denker I[3] S. 223; Pfister, Die Völkerkunde (1926) S. 38 ff.

[2]) bei Dölger a. a. O. S. 236 nach K. Frank, Babyl. Beschwörungsreliefs, Leipzig 1908; vgl. dazu auch einige Texte von Beschwörungsformeln bei O. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyriern A O (1906) VII 4,15 ff; Wiedemann, Magie und Zauberei im alten Ägypten, A O (1905) VI 4,21.

[3]) Frischbier, Hexenspruch und Zauberbann, Berl. (1870) S. 74 ff.

[4]) Littré *oeuvres compl. d' Hippocr.* Paris (1849) VI 356; Wilamowitz, Die hippocr. Schrift περὶ ἱερῆς νόσου Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. W. Berl. (1901) I 10 hält Aal, Ziegenkäse, Hund für interpoliert; z. Echtheitsfrage vgl. die Literatur bei Gossen, R E[2] VIII 1826 f; Dölger a. a. O. S. 363 f; s. auch Wilamowitz Griech. Lesebuch a. a. O.

der Vorschrift für die Kranken, keinen schwarzen Mantel zu tragen, weil schwarz die Totenfarbe sei, legt dies nahe. (Vgl. zur schwarzen Farbe Bertholet R G G[2] II 514 Art. Farben.) Der Glaube an die Ziege als an ein orendistisches Tier ist in Griechenland weit verbreitet.[1]) Die Ziege ist der Unterweltsgöttin Hekate heilig.[2]) Als Opfertier derselben Göttin[3]) erscheint sie im C I A I 5. Besonders wichtig ist die Beziehung der Ziege zur Göttin Artemis als deren Lieblingstier.[4]) Artemis wurde wahrscheinlich einst selbst in Ziegengestalt dargestellt: *Ἄρτεμις Αἰγιναία*[5]) in Sparta (Paus. III 14,2). Artemis gilt als Senderin und Heilerin der Krankheiten,[6]) in alter Zeit wurde sie als Dämon, ja als Substanz einer Krankheit gefaßt,[7]) sie gilt als Dämon der Frauenkrankheiten und ist Todesgöttin vor allem für das weibliche Geschlecht (vgl. z. B. *Il.* XXI 483), sie ist besonders der Dämon aller Krankheiten, die sich in Krämpfen, Zuckungen, Irrsinn äußern.[8])

Auch Hekate, die übrigens mit Artemis oft identifiziert wurde, gilt als Göttin des Wahnsinns: in Eurip. *Hippol.* 141 wird Phaidra als *ἔνθεος ἐξ Ἑκάτης* bezeichnet; sie ist auch Erregerin der „heiligen Krankheit“; so lesen wir in einem Scholion zu Euripides *Medea* 1172: *τοὺς ἐξαίφνης καταπίπτοντας ᾤοντο τὸ παλαιὸν οἱ ἄνθρωποι ὑπὸ Πανὸς μάλιστα καὶ Ἑκάτης πεπλῆχθαι τὸν νοῦν.*[9])

Aus all dem wird verständlich, warum die Magier den Epileptikern verbieten Ziegenfleisch zu essen, ja sogar auf einem Ziegenfell[10]) zu schlafen oder sich mit einem solchen zu bekleiden; denn an allem haftet das Orenda, das dem Unvorsichtigen zum Verderben werden könnte. Zähe hat sich dieser Glaube im griechischen Volke erhalten. So erzählt Wachsmuth[11]), daß noch jetzt dort strenge darauf geachtet wird, den Sterbenden nicht auf eine ziegenhaarene Decke zu legen, weil dies den Todeskampf erschwere.

---

[1]) Gruppe, Griech. Mythol. S. 822ff; 838; 849; 1103 Anm. 1; 1148; 1276; Kropatscheck *De amul.* Diss. Münster (1907) S. 21f; Rieß R E[2] I 82 Art. Aberglaube; Ziegenblut ist zauberkräftig (2. Berl. Zauberpap. v. 160 in Preisendanz *Papyri graecae magicae* S. 18ff; ebenso Ziegenklauen ibid. v. 142).

[2]) Zauberpap. d. Bibl. nat. von Paris v. 2875; 2884.

[3]) Vgl. Preller-Robert, Griech. Mythol. I[4] 324 Anm. 3.

[4]) Sext. Emp. Πυῤῥ. ὑπ. III 221; Roscher I 1,565f; Wernicke, R E[2] II 1440 Art. Artemis; P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer[3] S. 133 Anm. 6.

[5]) Vgl. Wernicke a. a. O. 1379.

[6]) Gruppe a. a. O. S. 1268 Anm. 8; 9.

[7]) Gruppe a. a. O. S. 1269.

[8]) Gruppe a. a. O. S. 1269.

[9]) Vgl. Tambornino a. a. O. S. 68.

[10]) Über die Kraft des Ziegenfells beim Wetterzauber s. R E[2] XI 2165; vgl. ebenda 2169f.

[11]) Das alte Griechenland im neuen 106.

Hierher können wir noch einige andere Nachrichten aus dem Altertum setzen:

Revue de Phil. 1902, 292, Inschrift von der Insel Herakleia bei Amorgos v. 4ff.: *Ἐὰν δέ τις βιασάμενος αἶγας εἰσάγ(ων) τρέφειν ἐν τῆι νήσωι παρὰ τόδε τὸ ψήφι(σ)μα . . .*

In Phrygien war die Ziege ein heiliges Tier, das man infolgedessen weder opfern noch essen durfte; Inschrift bei Ramsay *Cit. and bish. of Phrygia* I 150 Nr. 43: (. . .) *καθαρμοῖς κε θυσίαις ε(ἱλασάμην τὸ Κ)ύριον ἵνα μυ τὸ ἐμὸν σῶ(μα σώσ)ι κὲ ὅτι ἐμὲ ἀποκαθέστ(η) σε (τῷ ἐμ)ῷ σώματι· διὸ παραγγέλλω μηθένα ἱερὸν ἄθυτον αἰγοτόμιον ἔσθειν ἐπεὶ παθῖτε τὰς ἐμὰς <ἐμὰς> κολάσεις.*[1])

Dieselbe Vorstellung von der Ziege als einem orendistischen Tier begegnet uns in einem römischen Kultbrauch. Das Ritualgesetz für den Flamen Dialis befiehlt: *Capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare* (Gellius *Noct. Att.* X 15,12). Plutarch (*Quaest. Rom.* 290 A Bernard. II 316) gibt in seiner Antwort auf die Frage: *Διὰ τί δὲ κυνὸς καὶ αἰγὸς ἐκέλευον ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα μήθ' ἁπτόμενον μήτ' ὀνομάζοντα;* die Volksmeinung also wieder: *δοκεῖ γὰρ* (sc. *αἴξ*) *ἐπιληψίᾳ καταλαμβάνεσθαι μάλιστα τῶν ζῴων καὶ προσαναχρώννυσθαι τοῖς φαγοῦσιν ἢ θιγοῦσιν ὑπὸ τοῦ πάθους ἐχομένης.* Sicherlich haben wir mit diesem Erklärungsversuch nicht die tiefste Wurzel des Speisegebotes vor uns. Wertvoller ist uns die Zusammenstellung der verbotenen Speisen bei Gellius. Es sind Ziege, ungekochtes Fleisch, Efeu, Bohne. Daß es sich bei der Enthaltung von ungekochtem Fleisch um orendistische Vorstellungen handelt, haben wir bereits oben (S. 31) gesehen. Dieselbe Wahrnehmung werden wir später besonders bei der Bohne machen. Dasselbe ist vom Efeu zu sagen. Die *hedera* ist vorzüglich Totenpflanze, als Schmuck wird sie auf Grabdenkmäler gepflanzt.[2]) Mit dieser eigentümlichen Zusammenstellung wird uns der Weg gezeigt zum Verständnis für die Enthaltungsvorschrift bezüglich des Flamen Dialis: es ist der Rest einer früheren primitiven Kultur mit ihrem Orendaglauben.

Auch im rein römischen Kulturbereich ist die Ziege ein orendistisches Tier. Sie ist das Attribut des Unterweltsgottes Veiovis und steht seinem Bilde im Tempel auf dem Kapitol zur Seite.[3]) So wird es verständlich, warum sich der Flamen Dialis, der Priester des Lichtgottes Juppiter, von jeder Berührung mit der Ziege fernhalten mußte.

---

[1]) Vgl. Wächter a. a. O. S. 88 Anm. 1.

[2]) Belege zusammengestellt v. Crusius, Rh. Mus. 39 (1884) S. 166 Anm. 1.

[3]) Ovid *Fast.* III 437 ff; Gell. *Noct. Att.* V 12,11 f; vgl. auch Wissowa, Rel. und Kult. d. Römer[2] S. 238.

Die Vorstellung von der Ziege als einem für Epileptiker gefährlichen und darum als Speise verbotenen Tier sehen wir auch ins Mittelalter hinüberwandern. So steht in einem Mainzer Rituale des zehnten Jahrhunderts (jetzt in der Wiener Hofbibliothek) folgende Anweisung[1]: *Non comedat de capra, nec lac nec caseum nec putirum nec nihil, quae illa generat, nec caput illius pecudis nec de pisce.* Mit *caseum* hätten wir eine ganz auffallende Parallele zu der Anweisung der Magier in *περὶ ἱερῆς νόσου: ἀπέχοντες . . . καὶ τυροῦ αἰγείου.* Wilamowitz sieht hier allerdings eine Interpolation (vgl. oben S. 38 Anm. 4). Dölger (a. a. O. S. 363) hält nach meiner Ansicht mit Recht an der Echtheit fest, zudem die beste Handschrift diese Lesung aufweist.

Das Schweinefleisch.

Das Schweinefleisch gilt bei vielen Völkern, besonders im Orient, als tabu d. h. mit einem besonderen (schädigenden) Orenda behaftet, so z. B. bei den Juden: *Lev.* XI 7; Philo *De special. legibus* IV 101; Origin. *κατὰ Κέλσου* V 41 (G C S Koetschau II 45); Petron Frg. XXXVII 1 f. (Ausgabe von Buecheler *Petronii Saturae et liber Priapeorum*[4] S. 117); Porph. *De abst.* II 61. (Vgl. außerdem das Material bei Wächter a. a. O. S. 85 f.; Marti, Geschichte der israel. Rel.[4] S. 24; W. R. Smith, Die Religion der Semiten, Freiburg i. B. 1899 S. 111; R. Asmus, Jul. Galiläerschrift, Progr. Freiburg i. B. 1904 S. 28; W. W. Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911 S. 142 bis 160; O. Weinreich, Antike Heilungswunder R G V V VIII 1 Gießen 1909 S. 114f; Dölger a. a. O. unter Register „Schwein.") Ferner bei den Skythen: Herod. IV 63; bei den Syrern: Luc. *De dea Syr.* 54; bei den Kretern: Athen. IX 375 F; auf Kypros, in Phönikien und Aethiopien: Porph. *De abst.* I 14; Herodian I 6,22; bei den Arabern: Plin. *Nat. hist.* VIII 212; Solinus 33,4 S. 148 Mommsen; bei den Sabiern: Dölger a. a. O. S. 75 Anm. 3; S. 76 Anm. 2; bei den Essenern: Porph. *De abst.* IV 14; bei den Ägyptern: Athen. VII 299 F; Joseph. *c. Ap.* II 13; Porph. *De abst.* I 14; Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 223; Herod. II 47; Plut. *De Is. et Osir.* 353 F Bernard. II 477; Origin. *κατὰ Κέλσου* V 41.

Wie das Schwein besonders in heißen Ländern tabu werden konnte, können wir noch aus zwei antiken Nachrichten erkennen. Ael. *De nat. animal.* X 16: *ὅτι γάλακτος ὑείου ὁ γευσάμενος ἀλφῶν ὑποπίμπλαται καὶ λέπρας· μισοῦσι δὲ ἄρα οἱ Ἀσιανοὶ πάντες τάδε τὰ πάθη.* Plut. *De Is. et Osir.* 353 F Bernard. II 477: *καὶ τῶν τὸ γάλα πινόντων ἐξανθεῖ τὰ σώματα λέπραν καὶ ψωρικὰς τραχύτητας.* Die Meidung des Schweines wird also mit der Gefahr des Aussatzes und der Hautkrankheiten begründet, die aus dem Genuß der Schweinemilch entstehen können. Daß wir tatsächlich

[1]) A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II S. 562.

die Wurzel des Schweinefleischverbotes in solchen Vorstellungen suchen müssen, zeigen uns Parallelen bei anderen Völkern einer primitiven Kulturstufe. Ein Wahehe gibt zur Begründung für die Vermeidung verschiedener Speisen an: „In früheren Zeiten versuchten die Menschen allerlei Dinge zu essen; wenn jemand merkte, er bekam davon Aussatz, so nannte man dies eine Vermeidung.“[1]) Thurnwald[2]) bemerkt dazu: „Der Mann erklärt also die Entstehung des Tabus aus der Sanktion, aus der Strafe, die für die Übertretung des Tabus verhängt ist. Das Tabu dient dazu, um einer Strafe auszuweichen; damit ist wohl die allgemeine Quelle für das Tabu gekennzeichnet.“ Einen anderen Fall erzählt uns Reichardt in der Zeitschr. d. Berl. Gesellsch. f. Erdkunde 24,321: Ein Küstenneger, der von dem Fleische der Geschirrantilope gegessen hatte, erkrankte bald darauf an einem Hautausschlage. Die Folge war, daß von da an auch seine Gefährten grundsätzlich kein Fleisch mehr von der Geschirrantilope aßen.[3])

Das Schwein wird dann überhaupt zu einem dämonischen Tier, zum Sinnbild des Bösen. Dölger (a. a. O. S. 370) verweist sehr gut auf die Stelle im Evangelium, wo die bösen Dämonen Christus bitten, in eine Schweineherde fahren zu dürfen und dies auch wirklich tun, als ihnen die Erlaubnis dazu gegeben wird (Matth. VIII 30f; Mark. V 12f; Luk. VIII 32f.). Auf ägyptischen Wandbildern (Keller, Antike Tierwelt I 393) erscheinen zwei Paviane, die eine verdammte Seele in der Gestalt eines Schweines auf die Erde zurücktreiben. Die Schweinehirten sind in Ägypten ein ganz verachteter Stand. Sie dürfen keinen Tempel betreten, eines Schweinehirten Tochter will niemand freien (Herod. II 47). Das Schwein ist das Attribut des bösen Gottes Seth-Typhon.[4]) Erst in der Epoche des neuen Reiches begegnet uns die Darstellung einer Schweineherde (Keller a. a. O. I 394); religiöse Scheu hatte den Künstler der älteren Zeit von einem solchen Unterfangen abgehalten.

Auch im Kulturbereich der griechisch-römischen Welt tritt uns diese Vorstellung vom Schwein als einem orendistischen und gesundheitsgefährlichen Tier entgegen. Bei Hippokrates *περὶ ἱερῆς νόσου* (Wilamowitz a. a. O. S. 271) schreiben die Magier den Epileptikern Enthaltung von Schweinefleisch vor: *ἀπέχοντες . . . κρεῶν . . . χοιρείων.*

Es erhebt sich jetzt die Frage, ob wir es hier mit etwas ursprünglich Griechischem zu tun haben oder ob nicht viel mehr

---

[1]) nach Dempwolff im Bäßler-Archiv 4(1914) S. 101; vgl. dazu auch R V VIII 121ff. Art. Meidung.

[2]) Das Problem d. Totemismus, Anthrop. XIV/XV (1919/20) S. 501.

[3]) Vgl. dazu auch O. Keller, Antike Tierwelt I 394.

[4]) O. Keller a. a. O. I 393; Hopfner, Griech.-Ägypt. Offenbarungszauber I (1921) S. 108; Wiedemann, Herodots zweites Buch (1890) S. 220.

der Einfluß des Orients maßgebend für die Entstehung dieses Speisegesetzes war. Strathmann (a. a. O. S. 220) tritt für Letzteres ein: „In anderen Fällen machen sich ohne Zweifel fremde und zwar orientalische Einflüsse geltend. Dies gilt in erster Linie von dem Verbot von Schweinefleisch. Schon daß dies besonders im Kult der Aphrodite verbreitet ist, die nicht zufällig Kypris heißt, verrät deutlich den orientalischen Ursprung."

Nun ist aber zu beachten, daß von einer so stark betonten orendistischen Stellung des Schweines, wie sie im Orient an der Tagesordnung ist, bei den Griechen und Römern nicht die Rede sein kann. Das Schwein ist das beliebteste und billigste Schlachttier.[1]) Auffällig ist jedoch ferner, daß das Schwein gerade vom Kulte der Aphrodite ausgeschlossen ist.[2]) Einflüsse aus dem Orient fanden gewiß auch statt. Besonders ein Erotianscholion zur „heiligen Krankheit" ist hier von Wichtigkeit: *ἕτεροι δὲ ὑπέλαβον τὴν δεισιδαιμονίαν. ἐξεταστέον γάρ, φασι, ποταπῷ χρῆται τύπῳ ὁ νοσῶν, ἵνα εἰ μὲν Ἰουδαῖός τις ᾖ, τὰ χοίρεια ἐπ᾽ αὐτῷ παρατηρώμεθα· εἰ δ᾽ Αἰγύπτιος, τὰ προβάτεια ἢ αἴγεια* (*Erotiani vocum Hippocraticarum conlectio* S. 108 Nachmanson). Aber von orientalischem Einfluß schlechthin zu sprechen, dürfte doch zu weit gehen; denn es lassen sich auch im rein griechischen Kulturbereich noch Reste eines alten Glaubens an das Schwein als an ein orendistisches Tier feststellen. Hierher gehört vor allem die Tatsache, daß das Schwein eine große Rolle im Kulte der chthonischen Gottheiten, besonders der eleusinischen Demeter spielt.[3]) Dölger (a. a. O. S. 370) weist auf eine Stelle in der *Oratio* V 177 C des Kaisers Julian hin, der das „chthonische" Wesen des Schweines aus alter Überlieferung stark hervorhebt: *Τοῦτον* (sc. das Schwein) *δὲ ὡς χθόνιον πάντη μορφῇ τε καὶ τῷ βίῳ καὶ αὐτῷ τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ· περιττωματικός τε γὰρ καὶ παχὺς τὴν σάρκα· τῆς ἱερᾶς ἀποκηρύττει τροφῆς, φίλον γὰρ εἶναι πεπίστευται θῦμα τοῖς χθονίοις θεοῖς οὐκ ἀπεικότως· ἀθέατον γάρ ἐστιν οὐρανοῦ τουτὶ τὸ ζῷον, οὐ μόνον οὐ βουλόμενον ἀλλ᾽ οὐδὲ πεφυκὸς ἀναβλέψαι ποτέ.* Hier möge noch ein Gedanke Reinachs (*Cultes, myth. et rel.* II 34) Platz finden: *Bien que les héros d' Homère mangeassent du porc, l' épithète de divin, qui accompagne le nom des porchers, peut indiquer une époque où les porcs étaient sacrés ou tabous.* Der dämonische Charakter des Schweines tritt ferner zutage im Zauber.[4])

---

[1]) Keller a. a. O. I 397ff; R E² II A 804ff. Art. Schwein; Wissowa, Religion und Kult. d. Römer² S. 346; Juven. I 141: *animal propter convivia natum*; Cic. *De nat. deor.* II 64,160.

[2]) Vgl. das Material bei Wächter a. a. O. S. 82 f.

[3]) R E² IV 2761 Art. Demeter; Stengel. a. a. O. S. 122; vgl. die Abbildungen in Samter, D. Rel. d. Griech.² Abb. 28 u. 32; Buschor, Griech. Vasenmalerei S. 200.

[4]) Gruppe, Griech. Mythol. S. 806; 821ff; Deubner a. a. O. S. 40; Nilsson, Griech. Feste 319f.

Gruppe (a. a. O. S. 1276) meint, der geflügelte Eber, der Klazomenai heimsucht, sei vielleicht das Bild einer gefährlichen Krankheit. In dem Schwein, das man tötet, glaube man den bösen Dämon unschädlich zu machen. Eine spätere Zeit habe diese Handlung dann als ein Opfer an die Gottheit aufgefaßt. Auch der Umstand, daß die Helden verschiedener antiker Sagen wie Adonis, Hyas, Attis, Idmon, Ankaios ihren Tod durch wilde Schweine finden, mag vielleicht hier seine Wurzel haben.[1]) Auch kann man darauf hinweisen, daß das Schweinefleisch als die Geschlechtslust erhöhend galt. Um nicht von ihr erfaßt zu werden, enthält man sich des Schweinefleisches: Clem. Alex. *Strom.* VII 33,4 (G C S Stählin III 25): *καὶ ἄλλοι διὰ τὸ κατωφερὲς εἰς συνουσίαν εἶναι τὸ ζῷον οὐκ ἐσθίουσιν.*[2])

Übrigens erscheint auch im deutschen Volksglauben das Schwein als ein Hexentier. „Hexen reiten auf ihm,[3]) es erscheint auch gespenstig; Schweine sind ein übles Vorzeichen."[4]) Man vergleiche damit einen Brauch im Ahnenkult der Weißrussen. Der Familienvater ladet die Ahnen zum Gastmahl. Dabei geht er mit einer in einem Eierkuchen gewickelten Kerze in der einen, mit einem Laib Brot in der anderen Hand um einen auf dem Tisch liegenden Tierkopf (Schwein) drei Mal herum.[5])

Der Verfasser der Schrift *περὶ ἱερῆς νόσου*, der sich mit Entrüstung gegen die Scharlatanerie der Magier seiner Zeit wendet, verbietet den Epileptikern ebenfalls das Essen von Schweinefleisch, stützt diese Vorschrift aber mit medizinischen Gründen: *ταῦτα γὰρ κρεῶν ταρακτικώτατά ἐστι κοιλίης* (Wilamowitz a. a. O. S. 271). Ebenso Celsus *Med.* III 23,3 (*Corp. med. lat.* Marx I 139): *Neque sorbitiones autem his aliique molles et faciles cibi neque caro, minimeque suilla, convenit, sed media materia.* Diese Vorschrift geht dann in die Medizin des Mittelalters über. So lesen wir bei Hildegardis *Causae et curae* IV S. 207 ed. Kaiser: *Porcinas vero carnes interim non comedat, quod naturae huius sunt, quod libidinem facile in homine excitant et quod lepram atque caducum morbum et vermem, qui hominem in carne rodit, nutriunt.* Ein Rest von dieser Anschauung findet sich noch im „Artzney-Buch" der Madame Fouquet („aus dem Französischen ins Teutsche übersetzt bei Johann Jakob Winklern

---

[1]) Gruppe a. a. O. S. 806; vgl. dazu die ägyptische Sage: Set als schwarzes Schwein verwundet Horus (Röder, Urkunden z. Rel. d. alten Ägypten, Jena 1915 S. 271).

[2]) Vgl. ferner Fest. 310; Origin. *In Lucam hom.* VIII (Lommatzsch V 113); Origin. *In Genesim hom.* XI 1 (G C S Baehrens VI 102); Firmicus Maternus *De errore profan. relig.* 9,2f S. 26 Ziegler.

[3]) Vgl. Baubo in der nordischen Walpurgisnacht in Goethes Faust: „Die alte Baubo kommt allein, Sie reitet auf einem Mutterschwein."

[4]) Wuttke-Meyer a. a. O. 171.

[5]) R I A² I S. 28 Art. Ahnenkultus.

1708 Dresden''), die in ihrem „Vorbericht" b 4 das Schweinefleisch als besonders gefährlich für Melancholiker bezeichnet.

Das Hirschfleisch.

Περὶ ἱερῆς νόσου (Wilamowitz a. a. O. S. 271): *ἀπέχοντες ... κρεῶν δὲ ... καὶ ἐλαφείων.* Die Haut des Hirsches wurde zum Herstellen von Amuletten verwendet, die apotropäisch gegen Wahnsinn *(ἀπαλλάξεις τῆς μανίας)* wirkten und Dämonen vertrieben (Cyranides I 24, 15 ed. Mély-Ruelle *Les Lapidaires Grecs* 1898 p. 47). Sein Horn diente zu apotropäischen Räucherungen (Vegetius *Mulomed.* I 20 ed. Lommatzsch) und zu Amuletten (*Geop.* XII 1,17; 3,6); vgl. auch Orth R E² VIII 1943; Dölger a. a. O. S. 370, wo noch weitere Literatur angegeben ist.

Das Hundefleisch.

Enthaltung von Hundefleisch schrieben wieder die Magier *περὶ ἱερῆς νόσου* (Littré, a. a. O. VI 356) vor: *ἀπέχοντες . . . καὶ κυνός.* (Über die Echtheit dieser Stelle — Wilamowitz [Die hippokrat. Schrift *περὶ ἱερῆς νόσου* Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. Berl. 1901 I 10; Griech. Lesebuch a. a. O.] hält „*καὶ κυνός*" für interpoliert — siehe Dölger a. a. O. S. 363ff.) Porph. *De abst.* I 14 sagt allgemein: *ὅθεν οἱ Ἕλληνες οὔτε κυνοφαγοῦσιν.*

Der Hund galt bei vielen Völkern des Altertums als ein Tier, dem ein schädigendes Orenda innewohnt. Ein weiser Spruch der Chaldäer lautet: „Erbricht sich ein Hund im Hause, so wird der Herr des Hauses sterben. Benäßt ein Hund im Palast den Thron, so wird der König sterben und die Fremden werden sein Land teilen. Läßt ein Hund im Tempel sein Wasser, so werden Regen vom Himmel strömen, Überschwemmungen in den Straßen, Hungersnot und Sterblichkeit herrschen."[1] Krankheitsdämonen nehmen Hundsgestalt an und überfallen das Kind[2] mit einer bestimmten Krankheit (Epilepsie?). Bei den Ägyptern ist der Hund ein „heiliges Tier" (Strabo XVII 812; Plut. *De Is. et Osir.* 379 F Bernard. II 546; Aristid. *Apol.* 12,7 bei Robinson *Texts and Studies* I (Cambridge 1891) 108; *Κήρυγμα Πέτρου* bei Clem. Alex. *Strom.* VI 40,2 G C S Stählin II 451f.). Ein Hundskopf erscheint auf einem babylonischen Relief für Krankenbeschwörung[3]), die Sabier enthalten sich des Hundefleisches.[4]) Auch im deutschen Volksglauben tritt der orendistische Charakter des Hundes sehr deutlich hervor.[5])

---

[1]) Lehmann-Petersen, Aberglaube und Zauberei² Stuttgart 1908 S. 52.

[2]) Oldenberg a. a. O. S. 268.

[3]) Dölger a. a. O. S. 235.

[4]) Dölger a. a. O. S. 76 nach D. Chwolsohn, Die Ssabier u. d. Ssabismus II Petersburg (1856) 9f=Text I 1 § 7.

[5]) Wuttke-Meyer a. a. O. 16; 31ff; 35; 41; 357; 337; 400; 640; 755f; Malten, Des Pferd im Totenglauben, Jhrb. d. archäol. Inst. XXIX (1914) S. 238.

Dasselbe Wesen zeigt der Hund im griechisch-römischen Kulturbereich. Das Eintreten eines fremden schwarzen Hundes in ein Haus wird als ein übles Vorzeichen gedeutet: *Introiit in aedis ater alienus canis* (Terent. *Phormio* 706). Auch bei Plut. *Kimon* 18,3f. bringt der Hund Unglück. Er ist das Sühne- und Weiheopfer für die Unterweltsgöttin Hekate.[1]) Hekate, die unheimliche Göttin, wird als Hündin angesprochen.[2]) Sie wird als Hündin gedacht.[3]) Als Hunde erscheinen auch die Keren,[4]) ebenso die Erinyen[5]), die Skylla[6]), um deren Hüften Hunde bellen (*Od.* XII 85; Ovid *Met.* VII 65; vgl. Catull LX 2 und dazu Robinson *A commentary on Catullus*² Oxford 1889 S. 208), und deren Mutter Hekate ist (Apoll. Rhod. IV 828f.). Nachdem die Leute den Pestdämon in Ephesos gesteinigt haben, liegt unter dem Steinhaufen ein toter Hund.[7]) Dämonen erscheinen in Hundsgestalt,[8]) das griechische Mittelalter kennt den Teufel als Hund.[9]) Auch jetzt noch stellt sich der neugriechische Volksglaube die Dämonen in Hundsgestalt vor.[10]) Die Insel Sygaros (Plin. *Nat. hist.* VI 155) und den Tempel des Hercules in Rom (ibid. X 79) darf kein Hund betreten. Aus diesem Ideenkreis heraus muß wohl die Vorschrift der Magier, sich von Hundefleisch zu enthalten, verstanden werden.

Dieselbe Vorstellung war sicher auch für das Ritualgesetz des Flamen Dialis maßgebend: *Διὰ τί δὲ κυνὸς καὶ αἰγὸς ἐκέλευον ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα, μήθ' ἁπτόμενον μήτ' ὀνομάζοντα;* (Plut. *Quaest. Rom.* 290 A Bernard. II 316). Einen Hund brachte man als Sühneopfer dar, wenn man an Feiertagen ländliche Arbeiten verrichtet hatte (Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer² 411); an den Luperkalien wurden junge Hunde geopfert (Plut. *Romulus* 21,8); die Göttin Mana Genita erhält ein Hundeopfer, damit kein Familienangehöriger stirbt (Wissowa a. a. O. S. 240); dem Festbrauch der Robigalia, an denen eine Hündin geopfert wurde, liegt die ursprüngliche Vorstellung

---

[1]) Ov. *Fast.* I 389; Plut. *Quaest. Rom.* 290 *D* Bernard. II 317f; Julian *Orat.* V 176 D; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer² 411; Stengel, Die griech. Kultusaltert.³ 126; Keller, Antike Tierwelt I 137; Roscher I 2, 1889; Rohde *Psyche* II² 83 Anm. 3, der auf das älteste Zeugnis bei Sophron in Schol. *Lycophr.* 77 hinweist.

[2]) Porph. *De abst.* IV 16; Zauberpap. d. Bibl. nat. v. Paris v. 1432ff; vgl. auch Keller a. a. O. I 137.

[3]) Belege bei Rohde *Psyche* II² 83 Anm. 3.

[4]) Material bei Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, A S G W XXXIX (XVII) 1897, 46ff.

[5]) Roscher a. a. O. 48f.

[6]) Material bei Roscher IV 1035ff.

[7]) Phil. *Vit. Apoll.* IV 10; Roscher, Kynanthr. 32ff.

[8]) Gruppe, Griech. Mythol. 406; 887 Anm. 4; 968; 1289; Rohde *Psyche* II² 83 Anm. 3; vgl. auch noch Orth R E² VIII 2573ff.

[9]) Roscher, Kynanthr. 50.

[10]) K. Dieterich, Zeitschr. d. Vereins, f. Volkskunde XV (1905) 387ff.

zu Grunde, die den Dämon des Getreiderostes in Hundsgestalt sich dachte;[1]) Horaz (*Ep.* I 2,26) nennt den Hund ein unreines Tier: *canis immundus.*[2])

Allerdings kann die Behauptung, daß die Griechen überhaupt kein Hundefleisch essen, in so allgemeiner Fassung, wie sie Porphyrios bringt (vgl. S. 45), nicht aufrecht erhalten werden. Den Genuß von Hundefleisch kannten nicht nur barbarische Völker (Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 225; Justin XIX 1,10; Galeni *de alim. facult.* lib. III c. 2 Kühn VI S. 664), auch in Griechenland war er zum mindesten nicht etwas Ungewöhnliches. Darauf deutete ein Fragment des Alexis bei Athen. IV 161 B. Zudem bezeichnet Ananios bei Athen. VII 282 B den Hund als eßbares Tier. Zu Aristophanes' Zeiten kannte man in Athen Würste aus Esel- und Hundefleisch (*Ritter* v. 1399). Vgl. auch Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 225: *Θρακῶν δὲ ἔνιοι κυνοφαγεῖν ἱστοροῦνται· ἴσως δὲ καὶ παρ' Ἕλλησι τοῦτο ἦν σύνηθες.* Schließlich schreiben bei gewissen Krankheiten die Ärzte das Hundefleisch als besonders heilwirkend vor. Gal. *de alim. facult.* lib. III c. 2 Kühn VI S. 665 *ταῦτα* (Hundefleisch) *μὲν οὐ μόνον ἐσθίουσιν, ἀλλὰ καὶ ἐπαινοῦσιν ἔνιοι τῶν ἰατρῶν.* Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 225: *διόπερ καὶ Διοκλῆς ἀπὸ τῶν κατὰ τοὺς Ἀσκληπιάδας ὁρμώμενος τισὶ τῶν πασχόντων σκυλάκεια δίδοσθαι κελεύει κρέα.*[3])

Das Esel- und Pferdefleisch.

Dieselbe Einschränkung dürfen wir sicher auch bezüglich des Esel- und Pferdefleisches machen. Wenn Porphyrios (*De abst.* I 14) ganz allgemein sagt: *ὅθεν οἱ Ἕλληνες . . . οὐθ' ἵππους ἐσθίουσιν οὔτ' ὄνους,* so ist dies bestimmt zuviel gesagt; denn wenigstens vom Eselfleisch wissen wir, daß es, wenn auch selten, doch hin und wieder genossen wurde. Schol. Aristoph. *Wespen* 194: *ὅτι ὄνους ἔτρωγον ἐν Ἀθήναις.* Poll. IX 48: *μεμόνεια δὲ ἐκάλουν, οὗ τὰ τῶν ὄνων κρέα ἐπιπράσκετο*[4]). Bei der Meidung mögen ursprünglich allerdings orendistische Vorstellungen eine Rolle gespielt haben. Auch die Sabier essen kein Eselfleisch.[5]) In Ägypten ist der Esel das Tier des bösen Gottes Seth-Typhon[6]). Er spielt eine Rolle im

---

[1]) Pfister, Art. Robigalia R E² I A 949ff.

[2]) Vgl. zum orendistischen Charakter des Hundes auch Wächter a. a. O. S. 92.

[3]) Vgl. Schoemann-Lipsius, Griech Altert. II⁴ 238 Anm. 4; Keller, Antike Tierwelt I 151.

[4]) Vgl. auch die schon S. 65 erwähnten Würste aus Esel- und Hundefleisch.

[5]) Dölger a. a. O. S. 76 nach Chwolsohn, Die Ssabier und d. Ssabismus 9 f = Text I 1 § 7.

[6]) Wiedemann, Herodots zweites Buch (1890) S. 450.

Zauber.[1]) Auch die Meidung von Pferdefleisch kann vielleicht ursprünglich aus solchem Ideenkreise entstanden sein. Chthonische Götter werden pferdegestaltig gedacht, so Poseidon, Demeter, Medusa,[2]) Melanippe, Aiolos.[3]) Auch Hekate erhält den Namen „Pferd“ (Porph. *De abst.* IV 16). Pferd und Todesgott gehören im hellenischen Volksglauben eng zusammen.[4]) Malten (a. a. O. S. 250) sagt zusammenfassend: „Das Scheuen und Zittern, Bäumen und Schnaufen des Tieres, der nächtliche Schweiß, das Wiehern, mit dem man das Lachen Wahnsinniger verglich, der feine Instinkt, mit dem es Gefahren, selbst Geister wittern zu können schien, sodaß man ihm die Gabe der Weissagung zuschrieb, gaben dem Volksglauben Anlaß, im Pferd überirdische Gewalten verkörpert zu sehen.“ Bei den Römern galt die Pferdegalle als giftig: *damnatur equinum (fel), tantum inter venena* (Plin. *Nat. hist.* XXVIII 146); der Flamen Dialis, in dessen Ritualgesetz das orendistische Element eine so große Rolle spielt, durfte kein Pferd berühren: *ideo flamini sacrorum ecum tangere non licet* (ibid; vgl. ferner auch Gell. *Noct. Att.* X 15,3: *equo Dialem flaminem vehi religio est*; ferner Plut. *Quaest. Rom.* 274 C Bernard. II 276; Serv. *Aen.* VIII 552; Paul. p. 81).

Aus diesem Ideenkreis heraus könnte vielleicht ursprünglich die Meidung des Pferdefleisches entstanden sein. Eine sichere Entscheidung läßt sich jedoch schwer fällen.[5]) Von den Ärzten der Antike wird das Pferdefleisch als unbekömmlich für den Magen bezeichnet: *καίτοι καὶ τῶν ἡμέρων ὄνων γηρασάντων ἔνιοι τὰ κρέα προσφέρονται, κακοχυμότατα καὶ δυσπεπτότατα καὶ κακοστόμαχα καὶ προσέτι καὶ ἀηδῆ κατ᾽ ἐδωδὴν ὄντα, καθάπερ καὶ τὰ τῶν ἵππων* (Galeni *de alim. facult.* lib. III c. 2 Kühn VI S. 664).

Auch im alten Irland war der Genuß von Pferdefleisch verboten. Wer solches tat, durfte dreimal neun Tage keinen Wagen besteigen, da das Pferd die Stütze des Wagens ist.[6])

---

[1]) A. Erman, Die ägypt. Rel.[2] Berlin (1909) S. 249; Großer Zauberpap. d. Bibl. nat. von Paris v. 2099ff; Kropatscheck *De amul.* Diss. Münster (1907) S. 21; Tambornino *De ant. daem.* 88; zum orendistischen Charakter des Esels vgl. auch noch Gruppe, Griech. Mythol. 797f; 1603 Anm. 4; Wächter a. a. O. 91 Anm. 5.

[2]) Malten, Das Pferd im Totenglauben S. 181ff.

[3]) ibid. S. 199.

[4]) ibid. S. 186ff; 197f; Stengel A R W VIII (1905) 203 ff.

[5]) Wächter a. a. O. S. 91; vgl. noch Wilamowitz, Herm. XXXIV (1899) S. 70f; Gruppe, Burs. Jahresber. 137 (1908) 381; A. Abt, Apol. d. Apul. 128; Gruppe, Griech. Mythol. 838; 1148; Smith, Rel. d. Sem.[4] 222; 345; Kropatscheck *De amul.* S. 22; Reinach *Cult. myth. et rel.* III 61; 139.

[6]) Thurneysen, Die ir. Helden- und Königssage (1921) 385.

Das Schaffleisch.

Das Verbot, Schaffleisch zu essen, findet sich nur bei Diog. Laert. VIII 20 von Pythagoras: *ὅγε μὴν Ἀριστόξενος πάντα μὲν τἄλλα συγχωρεῖν αὐτὸν ἐσθίειν ἔμψυχα, μόνων δ' ἀπέχεσθαι . . . κριοῦ.* Auch hier werden Orendavorstellungen eine Rolle gespielt haben. Schafklauen sind zauberkräftig.[1]) Das Widderfell galt als besonders kraftbegabt und wurde zur Inkubation und zur Kathartik benützt.[2]) Das Schaf fungiert als Opfer an unterirdische Gottheiten und Tote (*Od.* X 527; 572). Der Unheilsgott Summanus erhält von den Arvalbrüdern als Sühnopfer schwarze Widder.[3]) Auch bei anderen Völkern des Altertums galt das Schaf als tabu. So hielten es die Libyer für eine der schlimmsten Sünden Schaffleisch zu essen (Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 223); auch die ägyptischen Priester müssen sich dessen enthalten (Plut. *De Is. et Osir.* 352 F Bernard. II 475).

Das Stierfleisch.

Sowohl bei den Griechen wie bei den Römern bestand in alter Zeit das Verbot einen Stier zu töten. Die Belege hat Wächter (a. a. O. S. 89f.) zusammengetragen. Ael. *Var. hist.* V 14: *Νόμος Ἀττικός· . . . βοῦν ἀρότην καὶ ὑπὸ ζυγὸν πονήσαντα σὺν ἀρότρῳ ἢ καὶ σὺν τῇ ἁμάξῃ, μηδὲ τοῦτον θύειν, ὅτι καὶ οὗτος εἴη ἂν γεωργὸς καὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις καμάτων κοινωνός.* Varro *r. r.* II 5,4: *Hic* (vom Stier) *socius hominum in rustico opere et Cereris minister, ab hoc antiqui manus ita abstineri voluerunt, ut capite sanxerint, si quis occidisset.* Colum. VI praef.: *Cuius tanta fuit apud antiquos veneratio, ut tam capitale esset bovem necasse, quam civem.* Plin. *Nat. hist.* VIII 180: *Socium enim laboris agrique culturae habemus hoc animal tantae apud priores curae, ut sit inter exempla damnatus a populo Romano die dicta, qui concubino procaci rure omassum edisse se negante occiderat bovem, actusque in exsilium tamquam colono suo interempto.* (Vgl. auch Val. Max. VIII 1, damn. 8; ferner Ael. *De nat. an.* XII 34 von den Phrygern.) Die alte aus primitiver Zeit stammende Vorschrift findet sich noch bei den Pythagoreern: *Ἀπέχεσθαι ἀροτῆρος βοός* (Diog. Laert. VIII 20). Das Verbot hängt wohl mit dem orendistischen Charakter des Stieres zusammen, es stammt aus einer Zeit, in der man sich die Gottheit in Tiergestalt dachte. So wurde Dionysos in Kyzikos als Stier dargestellt, angerufen und verehrt. Der Stier durfte nicht gegessen und getötet werden außer bei kultischen Mahlzeiten.[4]) Stierblut galt bei den

---

[1]) Zweiter Berl. Zauberpap. v. 142.

[2]) R E[2] XI 2158.

[3]) W. Henzen *Acta fratrum arvalium* (Berlin 1874) 146; vgl. ferner Dölger a. a. O. S. 398 Anm. 9.

[4]) Meurer, Der Totemismus bei den Griechen und Römern. Diss. Bonn (1919) S. 25; vgl. auch Samter, Die Rel. der Griechen[2] (1927) S. 6f; Gruppe, Griech. Mythol. Register unter „Rindsgestalt."

Alten als giftig und diente als Todestrank (Herod. III 15; Schol. Nikand. *Alexiph.* 312; Plin. *Nat. hist.* XXVIII 147; Schurtz, Speiseverbote S. 31; Gruppe, Griech. Mythol. 578 Anm. 3; 877 Anm. 11; 879; Schoemann-Lipsius, Griech. Altert. II⁴ 279; 441). Die Unschädlichkeit ist heute außer allem Zweifel (Roscher, J. f. Ph. 127, 158ff.).

Geflügel.

Die Vorschrift, sich des Fleisches des Hahnes zu enthalten, findet sich zunächst bei den Pythagoreern. Ael. *Var. hist.* IV 17: *Προσέταττε δὲ ὁ αὐτὸς Πυθαγόρας . . . ἀπέχεσθαι ἀλεκτρυόνος λευκοῦ.* Diog. Laert. VIII 34: *Ἀλεκτρυόνος μὴ ἅπτεσθαι λευκοῦ.* (Vgl. Plut. *Quaest. conv.* 670 D Bernard. IV 169: *Τοὺς Πυθαγορικοὺς ἱστοροῦσι καὶ ἀλεκτρυόνα λευκὸν σέβεσθαι*; Jambl. *V. P.* 84: *Μηδὲ ἀλεκτρυόνα λευκὸν θύειν.* Jambl. *Protr.* 21 *ιζ'* : *Ἀλεκτρυόνα τρέφε μέν, μὴ θῦε δέ.*) Sie ist ferner als Vorschrift der Magier bei Hippokrates anzufinden: *ἀπέχεσθαι . . . ὀρνίθων δὲ ἀλεκτορίδος καὶ τρυγόνος καὶ ὠτίδος* („*περὶ ἱερῆς νόσου*" ed. Wilamowitz a. a. O. S. 271). Es tritt hier also noch das Verbot der Turteltaube und der Trappe hinzu.

Nach Wächter (a. a. O. S. 94) stammen diese Vorschriften „wohl größtenteils, vielleicht sogar alle, aus dem Orient, woher Hahn und Taube (die in der Hauptsache die *ὄρνιθες κατοικίδιοι* ausmachen) nach Griechenland gekommen sind".[1]) Als Grund der Enthaltung wird von Wächter mit Recht der orendistische Charakter dieser Tiere angegeben (s. die dafür ebendort angegebenen Belegstellen, sowie die übrige dort angeführte Literatur; vgl. ferner Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber I [1921] S. 111). Parallele Gedankengänge erscheinen auch im rein griechischen Kulturkreis. So ist schon im alten griechischen Kult der Hahn das Symbol der Göttin Persephone, der Herrscherin der Unterwelt,[2]) er steht überhaupt in enger Verbindung mit den Unterweltsgöttern,[3]) er findet Verwendung in den Totenopfern,[4]) und gilt als Seelenvogel.[5])

Fische.

Enthaltung von Fischgenuß treffen wir zunächst wieder in den Speisegesetzen der Pythagoreer an und zwar sprechen die Nachrichten bald von gänzlicher Enthaltung, bald werden nur einzelne Fischarten als besonders gemieden angegeben.
Die Stellen sind folgende:

---

1) Vgl. auch Strathmann a. a. O. S. 220ff.
2) Vgl. Dölger a. a. O. S. 352 Anm. 2; 406 Anm. 5; 430f.
3) Vgl. ibid. S. 406; 430 f.
4) Vgl. ibid. S. 404ff.
5) Vgl. ibid. S. 407.

Für gänzliche Enthaltung:

Plut. *Quaest. conv.* 728 E Bernard. IV 336: *ὅτι δὴ μάλιστα τῶν ἰχθύων ἀπείχοντο;* ibid: *ἰχθύος δὲ μὴ γεύσασθαι τὸ παράπαν ὑπομένουσιν.* Jambl. *V. P.* 98: *τῶν δὲ θαλασσίων ὄψων σπανίως χρῆσθαι;* Diog. Laert. VIII 34: *τῶν ἰχθύων μὴ ἅπτεσθαι ὅσοι ἱεροί.*

Für einzelne Fischarten:

Ἀκαλήφη und *τρίγλη:* Porph. *V. P.* 45: *ἀπέχεσθαι δὲ καὶ ἄλλων παρήνει, οἷον μήτρας τε καὶ τριγλίδος καὶ ἀκαλήφης, σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων θαλλασσίων ξυμπάντων;* Plut. *Quaest. conv.* 670 D Bernard. IV 169: *τοὺς Πυθαγορικοὺς . . . τῶν θαλαττίων μάλιστα τρίγλης καὶ ἀκαλήφης ἀπέχεσθαι;* Gell. *Noct. Att.* IV 11,13: *Sed et piscibus mullis abstinere Pythagoricos Plutarchus in Symposiacis dicit.* (Plut. *Quaest. conviv.* 728 D ff. Bernard. IV 336 ff. spricht allgemein von der Fischenthaltung der Pythagoreer, dabei erwähnt er 730 B auch die *τρίγλα.*) Plut. *Homer. ex. frg.* 4 (Bernard. VII S. 100): *Ἀριστοτέλης δὲ . . . ἀκαλήφης . . . ἀπέχεσθαί φησι τοὺς Πυθαγορικούς.*

Ἐρυθῖνος, μελάνουρος, τρίγλη: Diog. Laert. VIII 19: *παντὸς δὲ μᾶλλον ἀπηγόρευε μήτ' ἐρυθῖνον ἐσθίειν μήτε μελάνουρον . . . Ἀριστοτέλης δέ φησι καὶ μήτρας καὶ τρίγλης ἐνίοτε;* Diog. Laert. VIII 33: *ἀπέχεσθαι . . . τριγλῶν καὶ μελανούρων;* Plut. *De lib. ed.* 12 D Bernard. I 28: *μὴ γεύεσθαι μελανούρων;* Jambl. *V. P.* 109: *καὶ μελανούρων δὲ ἀπέχεσθαι παρήγγελε· χθονίων γάρ ἐστι θεῶν· καὶ ἐρυθῖνον μὴ προσλαμβάνειν δι' ἕτερα τοιαῦτα αἴτια;* Jambl. *Protrept.* 21 *ε':* *μελανούρου ἀπέχου· χθονίων γάρ ἐστι θεῶν;* 21 *λγ':* *ἐρυθῖνον μὴ προσλαμβάνου.*

Dem Fischverbot der Pythagoreer und ihrer Seelenwanderungslehre steht sicher ein Fragment des Empedokles nahe: *Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε / θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς* (Diels, Fragm. d. Vorsokr. I³ S. 268 Emped. 117; vgl. dazu Dölger a. a. O. S. 343).

Ein allgemeines Fischverbot findet sich auch bei Anaximander: *οὕτως δ' Ἀναξίμανδρος τῶν ἀνθρώπων πατέρα καὶ μητέρα κοινὸν ἀποφήνας τὸν ἰχθὺν διέβαλε πρὸς τὴν βρῶσιν* (Diels a. a. O. I³ 21 Anaximandros 30). Ob wir hier allerdings einen Zusammenhang mit den pythagoreischen Speisegesetzen annehmen dürfen, ist nicht zu entscheiden.[1]) Ferner bei Crat. *Ep.* 14 (*Epistologr. gr.* ed. Hercher): *[Τοῖς νέοις]: ἰχθύος δὲ καὶ οἴνου μὴ γεύεσθε. ταῦτα γὰρ τοὺς μὲν γέροντας ἀποθηριοῖ ὥσπερ τὰ παρὰ τῆς Κίρκης φάρμακα, τοὺς δὲ νέους ἀποθηλύνει.*

Für die Epileptiker sind in den Vorschriften der Magier bei Hippokrates *περὶ ἱερῆς νόσου* (ed. Wilamowitz a. a. O. S. 271)

---

[1]) Vgl. Dölger a. a. O. S. 342.

als verboten Barbe, Schwarzschwanzfisch, Meeräsche und Aal[1]) genannt: *ἀπέχοντες . . . . τρίγλης, μελανούρου, κεστρέος, ἐγχέλυος*. (Vgl. Galen. *pro puero epilept. cons.* c. 5. Kühn XI S. 373, der die schuppenlosen Fische für die Epileptiker verbietet.)

Als Grund für die Enthaltung gibt Diogenes Laert. VIII 34 die Heiligkeit der Fische an (vgl. S. 51). Ebenso erfahren wir bei Aelian (*De nat. an.* XIII 26), daß die Bewohner der kleinen Insel Seriphos den Meerkrebs nicht aßen, weil sie ihn für ein „heiliges" Tier hielten. Geriet ein Meerkrebs lebend ins Netz, so gaben sie ihm wieder die Freiheit, war er tot, so begruben sie ihn feierlich: *οὐ σιτοῦνται δὲ αὐτὸν* (sc. den Meerkrebs) *οἱ πολλοί, νομίζοντες ἱερόν. Σεριφίους δὲ ἀκούω καὶ θάπτειν νεκρὸν ἑαλωκότα, ζῶντα δὲ ἐς δίκτυον ἐμπεσόντα οὐ κατέχουσιν, ἀλλὰ ἀποδιδόασι τῇ θαλάττῃ αὖθις*. Auch bei Homer wird der Fisch schon als *ἱερός* bezeichnet (*Il.* XVI 407), nur selten werden Fische als Nahrungsmittel genannt und nur in der äußersten Not werden sie gegessen.[2]) Das gibt uns wohl das Recht auch all die Stellen der Literatur, an denen uns ein Fisch als *ἱερός* bezeichnet begegnet, hier anzuführen.

Als *ἰχθὺς ἱερός* wird genannt und deshalb vermutlich nicht gegessen:

der *ἀνθίας* (Ael. *De nat. an.* VIII 28; Schol. Hom. *Il. Π* 407; Eust. *Il. Π* 407);
der *γλαῦκος* (Eust. *Il. Π* 407);
der *δελφίς* (Athen. VII 282 E; Eust. *Il. Π* 407);
der *ἔλλοψ* (Ael. *De nat. an.* VIII 28; Eust. *Il. Π* 497);
der *κάλλιχθυς* (Eust. *Il. Π* 407);
der *καλλιώνομος* (Eust. *Il. Π* 407);
der *λεῦκος* (Athen. VII 284 A; Eust. *Il. Π*407);
der *πομπίλος* (Athen VII 282 E; 283 A; C; 284 D; Ael. *De nat. an.* XV 23; Schol. Hom. *Il. Π* 407; Eust. *Il. Π* 407);
der *χρύσοφρυς* (Athen. VII 284 C; Schol. Hom. *Il. Π* 407; Eust. *Il. Π* 407).

(Vgl. zu dem Ganzen die Übersicht über die einzelnen verbotenen Fische bei Wächter a. a. O. S. 101 ff; ferner auch Wiedemann a. a. O. S. 175 f; Boehm a. a. O. S. 17 ff; Fehrle a. a. O. S. 46 Anm. 3.)

Enthaltung vom Fischgenuß finden wir bei vielen Völkern des Altertums und der Neuzeit[3]). Der Grund für die Enthaltung vom Fischgenuß an den angeführten Stellen ist sicher in orendisti-

---

[1]) Wilomawitz hält „Aal" für interpoliert; siehe S. 38 Anm. 4.

[2]) Vgl. dazu Wächter a. a. O. S. 99; Dölger a. a. O. S. 54; 410 ff.

[3]) Vgl. dazu Wächter a. a. O. S. 97 Anm. 2; Dölger für die Juden a. a. O. S. 25 ff; 35 Anm. 3; 46 Anm. 1; 3; 4; 48 f; 78 Anm. 6; 94 Anm. 7; 95 Anm. 3; 5; 96 Anm. 5; 350 Anm. 1; 358 Anm. 3; für die ägypt. Priester S. 49 ff; 52 ff; 81 Anm. 5; 6; 139 Anm. 2; für die Ägypter S. 17 Anm. 2; 22; 35; 39 f; 49 Anm. 2; 63 ff; 99 Anm. 1; 124 Anm. 1; 339; 344 Anm. 3; 4; für die Afrikastämme S. 61 Anm. 3; für die Sabier S. 74 Anm. 2; 81 Anm. 2; 99 ff; für die Essener

schen Vorstellungen zu suchen, wie besonders Dölger, auf dessen Werk wir hier verweisen können, mit ganz erdrückendem Material nachgewiesen hat. (S. auch Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszaubers I (1921) S. 110 ff.)

Auch Pflanzen werden gelegentlich vom Speiseverbot betroffen. Ich stelle hierfür folgendes zusammen:

Das Bohnenverbot.[1])

Am meisten bekannt ist das Bohnenverbot bei den Pythagoreern. Cic. *De divin.* I 30,62: *Ex quo etiam Pythagoreis interdictum putatur, ne faba vescerentur*; ibid. II 58,119: *faba quidem Pythagorei abstinere*; Diog. Laert. *V. P.* VIII 19: *καρδίας τ' ἀπέχεσθαι καὶ κυάμων*; ibid. VIII 24: *τῶν δὲ κυάμων ἀπέχεσθαι*; ibid. VIII 33f.: *τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι . . . διὰ τοῦ καθαρεύειν . . . καὶ ἀπέχεσθαι . . . κυάμων . . . φησὶ δ' Ἀριστοτέλης περὶ τῶν κυάμων παραγγέλλειν αὐτὸν* (Pythagoras) *ἀπέχεσθαι τῶν κυάμων*; Plut. *Quaest. conv.* 729 A (Bernard. IV 337) von Pythagoras: *Αἰγυπτίων δὲ τοῖς σοφοῖς συγγενέσθαι πολὺν χρόνον ὁμολογεῖται ζηλῶσαί τε πολλὰ καὶ δοκιμάσαι μάλιστα τῶν περὶ τὰς ἱερατικὰς ἁγιστείας, οἷόν ἐστι καὶ τὸ τῶν κυάμων*; Plut. *De lib. ed.* 12 E (Bernard. I 28): *κυάμων ἀπέχεσθαι*; Plut. *Quaest. Rom.* 286 D (Bernard. II 308): *ὡς οἱ Πυθαγορικοὶ τοὺς μὲν κυάμους ἀφωσιοῦντο . . .*; Luc. *Vit. auctio* 5: Pythagoras: *ψυχήϊον μὲν οὐδὲ ἓν σιτέομαι, τὰ δ' ἄλλα πλὴν κυάμων*; Luc. *Gall.* 4: Alektryon: *Ἀκούεις τινὰ Πυθαγόραν Μνησαρχίδην Σάμιον*; Mikyllos: *Τὸν σοφιστὴν λέγεις, ὃς ἐνομοθέτει μήτε κρεῶν γεύεσθαι μήτε κυάμους ἐσθίειν . . .*; Jambl. *V. P.* 109: *Κυάμων ἀπέχεσθαι διὰ πολλὰς ἱεράς τε καὶ φυσικὰς καὶ εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηκούσας αἰτίας*; Jambl. *Protrept.* 21 *λζ'*: *κυάμων ἀπέχου*; Porph. *V. P.* 43: *Ἴσα δὲ κυάμων παρῄνει ἀπέχεσθαι*; *Geopon* II 35,6: *Τοὺς δὲ κυάμους ὁ Πυθαγόρας φησὶ μὴ χρῆναι ἐσθίειν*; Hippol. *Refut.* VI 27: *Κυάμους μὴ ἔσθιε*; Epiphan. *Adv. Haer.* 1087 B (M P G 42,789) von Pythagoras: *ἔλεγε δέ, . . . ἐσθίειν . . . μήτε κυάμους*; Greg. Naz. *Or. I contra Jul.* (M P G 36, 993): *Κυάμους μὴ ἐσθίειν*; Suidas s. v. *Πυθαγόρας*: *καρδίας δὲ ἀπέχεσθαι καὶ κυάμων.* (Vgl. dazu die Legende, nach der Pythagoras auf der Flucht erschlagen wird, weil er nicht über ein Bohnenfeld flüchten will

---

S. 93 Anm. 4; 97; für die Syrer S. 161 ff; 175; 184f; 191; 193 Anm. 1; 2; 194 Anm. 1; 2; 195 Anm. 1; 2; 214 f; 220; 339; 342; 446.

[1]) Vgl. dazu Lobeck *Aglaoph.* 251 ff; L. v. Schröder W Z K M XV (1901) 187ff; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer² 235f; Boehm a. a. O. S. 14ff; Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta S. 31 ff; Strathmann a. a. O. S. 170 f; 313; Gruppe, Burs. Jahresb. 137 (1908) 370f; Samter, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XV (1905) S. 42f; Olck R E² III 618ff; Dölger a. a. O. im Sachregister unter „Bohne“.

[Diog. Laert. VIII 39f.]; dieselbe Legende auf Pythagoreer aus der Zeit des älteren Dionys [Neanthes b. Jambl. *V. P.* 189ff; F H G III 7] und auf Theano [Davids *Prolegomena* c. 11 *Comment. in Aristot.* XVIII 2 ed. Busse S. 33] übertragen; s. auch die entgegengesetzte Tradition: Aristoxenos bei Gell. IV 11,4.)

Auch bei den Orphikern galt die Bohne als verbotene Speise. Paus. I 37,4: *ᾠκοδόμηται δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ναὸς οὐ μέγας καλούμενος Κυαμίτου. σαφὲς δὲ οὐδὲν ἔχω λέγειν, εἴτε πρῶτος κυάμους ἔσπειρεν οὗτος, εἴτε τινὰ ἐπεφήμισαν ἥρωα, ὅτι τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστι σφίσιν ἐς Δήμητρα τὴν εὕρεσιν· ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.* Greg. Naz. *Or.* XXVII 10 M P G 36,24: *Βάλλε μοι Πυθαγόρου τὴν σιωπὴν καὶ τοὺς κυάμους τοὺς Ὀρφικούς.*

Zu nennen sind dann noch die Verse, die wir bald den Orphikern bald den Pythagoreern zugeschrieben finden: *Δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι* (Empedokles bei Gell. *Noct. Att.* IV 11,9; *Geopon.* II 35,8; vgl. Callimachus bei Gell. *Noct. Att.* IV 11,2); *ἶσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων* (Heracl. Pont. bei Joh. Lyd. *De mens.* IV 42 [ed. Wünsch]; *Geopon.* II 35,8; Plut. *Quaest. conv.* 635 F Bernard. IV 68; Athen. II 65 F; Clem. Alex. *Strom.* III 24,2 G C S Stählin II 206; Eust. *Il.* N 589; vgl. auch Luc. *Dial. mort.* XX 3; *Gall.* 4; Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 224).

Bei dem Versuche, die älteste uns faßbare Wurzel dieses Verbotes aufzufinden, ist natürlich auch hier wieder von allen mythologischen und rationalistischen Deutungen abzusehen. Der eigentliche Grund ist vielmehr im alten Seelen- und Dämonenglauben zu suchen. Plinius (*Nat.* hist. XVIII 118) spricht dies sehr deutlich aus: (*Faba*) *hebetare sensus existimata, insomnia quoque facere, ob haec Pythagoricae sententiae damnata, ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae sint in ea, qua de causa parentando utique adsumitur.* Weil die Bohne Träume verursacht, glaubt man, daß Totenseelen in ihr Wohnung genommen hätten, und enthält sich ihres Genusses.

Wie kam nun der antike Mensch zu dieser Anschauung? Zum Verständnis der Pliniusstelle müssen wir drei Tatsachen betrachten:

1. Die Beziehung des Traumes zur Bohne;
2. Die Bedeutung des Traumes im Leben des antiken Menschen;
3. Die Beziehung der Bohne zum Totenkult.

ad 1.) Der Genuß der Bohne ist besonders geeignet unruhige, quälende Träume infolge der blähenden Wirkung zu verursachen, er verhindert deshalb eine helle, klare Schau im Traume. Cic. *De div.* II 58,119: *Jam Pythagoras et Plato, locupletissimi auctores, quo in somnis certiora videamus, praeparatos quodam cultu atque*

victu proficisci ad dormiendum iubent. Faba quidem Pythagorei utique abstinere, quasi vero eo cibo mens, non venter infletur. Geopon. II 35,3f.: *Οἱ δὲ φυσικοί φασι τοὺς κνάμους ἀμβλύνειν τὰς καρδίας τῶν ἐσθιόντων αὐτούς· διὸ καὶ ἐμποδίζειν ταῖς εὐθυονειρίαις νομίζονται, εἰσὶ γὰρ πνευματώδεις.* Diosc. *Mat. med.* II 127: *Κύαμος ἑλληνικὸς πνευματώδης, φυσσώδης, δύσπεπτος, δυσόνειρος*; ibid. II 130: *Φασίολος φυσσώδης, πνευμάτων γεννητικός, δύσπεπτος.* (Weitere Stellen: Cic. *De div.* I 30,62; Plut. *Quaest. conv.* 734 E Bernard. IV 353; Diog. Laert. VIII 24; Clem. Alex. *Strom.* III 24,2 G C S Stählin II 206.) Vgl. auch die abweichende Überlieferung des Aristoxenos bei Gell. IV 11,4.

Die antike Medizin schrieb der blähenden Wirkung der Bohnen vor allem den Alpdruck zu und verschrieb als Mittel ein mehrtägiges Fasten, die sogenannte Diatritos.[1])

ad 2.) Der Traum spielt im Leben des antiken Menschen eine große Rolle. Für den primitiven Menschen überhaupt ist ja der Traum nicht ein Trugbild, sondern eine Wirklichkeit, einer übersinnlichen Sphäre entnommen.[2]) Die Vorstellung ist uns aus dem deutschen Märchen geläufig: Wenn der Mensch schläft, dann erhebt sich sein schattenhafter Doppelgänger, verläßt den Körper und führt sein eigenes Leben. Dieselbe Vorstellung begegnet uns im alten Griechenland: *Il.* V 696ff; *Od.* XXIV 348. Der Traum ist ein wirklicher Vorgang, was der Träumende sieht, sind wirkliche Gestalten (vgl. Rohde *Psyche* I^2 7 f; besonders die antike Auffassung vom Alptraum ist hier lehrreich. Schon die Bezeichnungen *ἐπιάλτης, ἐφιάλτης (ἅλλομαι)* „der Aufspringer", *πνιγαλίων*, „der Ersticker"[3]) sind charakteristisch). Besonders die Seelen der Abgestorbenen erscheinen im Traum, so dem Achilleus sein Freund Patroklos (Il. XXIII 103f.). Cicero (*Tusculan.* I 13,29) sagt allgemein: *Visis quibusdam saepe movebantur eisque maxime nocturnis, ut viderentur ei, qui vita excesserant, vivere.* Dieser alten volkstümlichen Vorstellung wird auch die Etymologie Henzens gerecht, der ahd. *troum* nicht als „Trugbild" von *triogan* = trügen ableitet, sondern als „Toten- oder Gespenstertraum-Erscheinung" von altnordisch *draugr* = *larva mortui.*

ad 3.) Wenn wir nun diese beiden Tatsachen bedenken, daß der primitive Mensch den Traum als eine Realität ansah, die ihn in Beziehung zur Geister- und Totenwelt setzte, und er seinem naiven Denken entsprechend alles, was ihn beunruhigte und quälte, auf das Wirken solcher Geister zurückführte, so wird uns

---

1) Roscher, Ephialtes, eine Abh. über Alpträume u. Alpdämonen A S G W XLVII (1903), XX 2 S. 27 Anm. 63; 64.

2) W. Henzen, Über die Träume in der altnordischen Sagaliteratur, Leipzig (1890) S. 11ff; R I A² II 66 Art. Traum.

3) Roscher, Ephialtes S. 48ff.

auch die dritte Tatsache klar, warum die Bohne besonders im Totenkult eine so große Rolle spielen konnte. Wir verstehen dann auch, wie er diese Wirkung des Bohnengenusses nicht mehr als einen rein physiologischen Vorgang betrachten konnte, sondern als das Tun der Dämonen und Totenseelen, die mit der Bohne zugleich Besitz von seinem Körper ergriffen hatten. Über die Beziehung der Bohne zum Totenkult fließen die Quellen sehr reichlich. Die Stelle bei Plin. *Nat. hist.* XVIII 118 haben wir schon erwähnt. Nach Festus p. 87 darf der Flamen Dialis die Bohne nicht anrühren, ja nicht einmal mit Namen nennen, *quod ea putatur ad mortuos pertinere.* Bei Lyd. *De mens.* IV 42 (ed. Wünsch) lesen wir: *εἰς τοὺς τάφους κύαμοι ῥίπτονται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων.* Auf die eigentümliche Zusammenstellung von *faba* und *hedera* im Ritualgesetz des Flamen Dialis bei Gellius *Noct. Att.* X 15,12 wurde oben (S. 40) hingewiesen. In Rom feierte man vom 9. bis 12. Mai das Fest der *Lemuria.* Um die Seelen der Abgeschiedenen zu bannen, warf dabei der Hausvater schwarze Bohnen hinter sich und sagte dazu neun Mal: *haec ego mitto, his redimo meque meosque fabis* (Ov. *Fast.* V 437 f.); man vergleiche dazu Varro *De vita populi Romani* bei Non. p. 135: *quibus temporibus in sacris fabam iactant noctu ac dicunt se Lemurios domo extra ianuam eicere*; ferner einen Brauch, der in Rumänien ansässigen Zigeuner, die am Pfingstmorgen eine Handvoll Bohnen über das Dach ihrer Hütte werfen, damit keine bösen Geister bei ihnen einfallen.[1]) Eine weitere Parallele finden wir bei einem japanischen Fest, an dem der Hausherr drei Mal schwarze Bohnen auswirft und dabei sagt: „Glück herein, Teufel heraus".[2]) Bei Plut. *Quaest. Rom.* 286 E Bernard. II 308 lesen wir: *Πρὸς τὰ περίδειπνα καὶ τὰς προκλήσεις τῶν νεκρῶν μάλιστα χρῶνται τοῖς ὀσπρίοις.* Ovid (*Fast.* II 571 ff.) läßt in seiner Schilderung des römischen Totenfestes der Feralien, die vom 13. bis 21. Februar stattfanden, die alte Zauberin sieben schwarze Bohnen im Munde hin- und herwenden. Auch die Totengöttin Carna erhält an den Carnarien (1. Juni) ein Bohnenbreiopfer. Das Fest bekam davon den Namen *Kalendae fabariae.*[3])

Parallelen für diese Beziehung der Bohne zum Totenreich finden sich schon in alter indoeuropäischer Zeit. Nach Oldenberg[4]) waren Bohnen von Bedeutung beim Erbauen eines Feueraltares. Verschiedenen Göttern wurden dabei fünf Opfer dargebracht, und zwar Mensch, Pferd, Rind, Schaf- und Ziegenbock. Die

---

[1]) Wlislocki, Volksglaube u. relig. Brauch d. Zigeuner, Münster (1891) S. 125.

[2]) Samter, Antike u. mod. Totengebräuche, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. XV (1905) S. 42.

[3]) Varro bei Non. p. 341; Ov. *Fast.* VI 101; Macrob. I 12,31 ff; R E[2] III 1597 f. Art. *Carna*; Samter a. a. O.

[4]) Rel. d. Veda[2] S. 361.

Häupter wurden in den untersten Teil des Altars eingelassen. Statt des Hauptes des Menschen warf man 21 Bohnen hinein. Man vergleiche damit eine Stelle in Ovids Fasten III 340, wo als Ersatz für ein Menschenopfer ein Bohnenopfer dient. In dem altägyptischen Märchen von Anepu und Batau findet der ältere Bruder das Herz des jüngeren in einer Bohne.[1]) In einem Grabe der 12. Dynastie fand sich als Totengabe Samen der Saubohne.[2]) Die Verwendung der Bohne als Totenspeise findet sich noch heute im Spreewalde.[3]) Auch in Frankreich kam man im Mittelalter nach dem Requiem zu einem Leichenmahl zusammen, bei dem den Trauergästen ganz besonders ein Bohnengericht vorgesetzt wurde.[4])

Die Bohne fand diesem ihren Charakter entsprechend auch Aufnahm ein das Zauberritual (Großer Zauberpapyrus der Bibl. nat. von Paris v. 769; 941; 2682 ed. Preisendanz [1928]). Sie spielt eine große Rolle im Aberglauben (Rieß R E^2 I 53 Art. Aberglaube; Boehm a. a. O. S. 16). Sie ist ein beliebtes Amulett (vgl. Kropatscheck a. a. O. S. 63 u. die dort angegebene Literatur). Daß der Bohne eine besondere (schädigende) Kraft zugeschrieben wurde, läßt sich auch aus einer Notiz bei Clemens Alex. *Strom.* III 24,2 G C S Stählin II 207 erschließen, der zufolge Bohnengenuß Frauen unfruchtbar macht. (Vgl. dieselbe Wirkung in Bezug auf das Geflügel *Geop.* II 35,5.)

Das Bohnenverbot, das aus den oben dargelegten Gedankengängen heraus verständlich ist, ist weit verbreitet. So ist auch den Sabiern der Genuß der Bohne untersagt.[5]) Herodot (II 37) erzählt, daß die Ägypter keine Bohnen aßen und daß insbesondere die Priester sie nicht einmal ansehen durften. Dasselbe bezeugen auch Plutarch (*Quaest. Rom.* 729 A Bernard. IV 337), der sich auf Herodot beruft; Chairemon bei Porphyrios *De abst.* IV 7; Diod. Sic. I 89,4; vgl. auch Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 224. Ja, das Speisegesetz bezüglich der Bohne war ein solches Charakteristikum Ägyptens, daß man das pythagoreische Bohnenverbot später nicht mehr als etwas Ursprüngliches der pythagoreischen Lehre auffaßte, sondern auf ägyptische Einflüsse zurückführte (Plut. *Quaest. conv.* 729 A Bernard. IV 337; s. Dölger a. a. O. S. 77). Weitere Literatur über die Frage der Stellung der Bohne im antiken Volksglauben bietet auch noch Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber

---

[1]) L. v. Schröder W Z K M XV (1901) S. 211.

[2]) Wiedemann a. a. O. S. 178.

[3]) R V II 103 Art. Bohne von Hahn, der die Sonderstellung der Bohne in der Antike vermutungsweise mit gelegentlichen Vergiftungserscheinungen, die Hülsenfrüchte hervorrufen, zusammenbringt.

[4]) Klöpper, Franz. Reallex. II 314 s. v. *fève.*

[5]) Dölger a. a. O. S. 76 nach Chwolsohn, Die Ssabier u. d. Ssabismus II Petersburg (1856) 9 f=Text I 1 § 7.

I (1921) S. 133 ff.; ebenso zu den folgenden Abschnitten über Knoblauch und Zwiebel (S. 136 f.), über Malve (S. 137).

Der Knoblauch.

Auch die Enthaltung von Knoblauch entspringt der Furcht vor dämonischer Infektion. Knoblauch ist besonders gefährlich für Epileptiker; deshalb verbieten ihn die Magier bei Hippokrates (*περὶ ἱερῆς νόσου* Wilamowitz a. a. O. S. 271): *ἀπέχοντες . . . σκορόδου*. Knoblauch spielt eine Rolle in der Magie. Als Zaubermittel wird er genannt in dem großen Pariser Zauberpapyrus der Bibl. nat. (ed. Preisendanz) v. 936; 2585; 2651; 2690; bei Cato *De agric.* 70,1; Plin. *Nat. hist.* XXXII 128. In Babylon muß sich der Kranke am siebten Tage einer Kur des Knoblauchs enthalten.[1]) In einem Zauberspruch gegen Kinderkrämpfe wird der Krankheitsdämon angesprochen: „Ich habe für es einen Schutzzauber gegen dich gemacht, aus Kräutern, die stinken (?), und aus Knoblauch, der dir schadet . . . ." (G. Röder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, Iena 1915 S. 116). Knoblauch findet Verwendung als Amulett.[2]) Auch im deutschen Volksglauben findet sich der Knoblauch als zauberhaftes Mittel.[3]) Die Hindus dürfen keinen Knoblauch essen;[4]) ebenso nicht die Sabier, „weil er Kopfweh bewirke und das Blut oder den männlichen Samen, von welchem der Bestand der Welt abhängt, entzünde . . . ."[5]) Knoblauch ist vom Segen des Bischofs ausgeschlossen.[6]) Knoblauch und Zwiebel sind für Choleriker verboten, weil sie zu hitzig sind.[7])

Die Zwiebel.

Der Genuß der Zwiebel ist verboten für die Epileptiker in den Vorschriften der Magier bei Hippokrates *περὶ ἱερῆς νόσου*, Wilamowitz a. a. O. S. 271: *ἀπέχοντες ... κρομμύου ...* Das Verbot wird erklärlich aus dem Volksglauben, der sich mit der Zwiebel verband. Sie ist vor allem Todes- und Trauerpflanze (Artemid. *Oneirokrit.* I 67; Plut. *De Is. et Osir.* 353 F Bernard. II 477; Gell. *Noct. Att.* XX 8). Die Zwiebel findet Verwendung im Zauber. Unter den mannigfachen Bestandteilen eines Zaubermittels lesen wir im großen Zauberpap. der Bibl. nat. zu Paris (ed. Preisendanz)

---

[1]) P. Jensen, Die siebentägige Woche in Babylon, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I (1901) 152.

[2]) Kropatscheck a. a. O. 61; Ries R E² I 58 Art. Aberglaube.

[3]) Wuttke-Meyer a. a. O. 127; 414; 455; 680; Frischbier, Hexenspruch u. Zauberbann, Berl. (1870) S. 9.

[4]) Helm. v. Glasenapp, Der Hinduismus S. 331.

[5]) K. Kessler, Mani, Forschungen über d. manichäische Rel. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgesch. d. Orients I Berl. (1899) S. 311.

[6]) Dölger a. a. O. S. 78 nach W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen d. Patriarchats Alexandrien S. 23.

[7]) Artzney-Buch d. Madame Fouquet, Dresden (1708) Vorber. b 5.

v. 2462/63 auch *μονογενὲς κρόμμυον* (ob mit *μονογενές* die Beziehung zu Hekate angedeutet wird, die auch *μονογενής* heißt, siehe Dölger a. a. O. S. 300 Anm. 4). Die Zwiebel ist in demselben Papyrus noch öfters als Zaubermittel genannt: v. 85; 1340; 2462; 2584; 2650; 3261. Wegen ihrer Beziehung zur Unterwelt ist sie von jedem Lichtgottopfer ausgeschlossen (Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 224; Arnob. *Adv. nat.* VII 16). In der etruskisch-römischen Blitzsühne werden als Opfer genannt: Zwiebel, Haare und Fisch (Dölger a. a. O. S. 299). Auch die Zwiebel ist von dem Segen des Bischofs ausgeschlossen.[1]) Im Altertum findet sich das Zwiebelverbot hauptsächlich noch bei den Ägyptern (Juv. *Sat.* XV 9ff; Plin. *Nat. hist.* XIX 101; Min. Felix *Octavius* 28,9).

Die Malve.

Das Malvenverbot findet sich bei den Pythagoreern. Die Stellen sind von Wächter (a. a. O. S. 106) zusammengetragen: Jambl. *V. P.* 109: *Μαλάχης εἴργεσθαι;* Jambl. *Protrept.* 21 *λη΄ : Μολόχην ἐπιφύτευε μέν, μὴ ἔσθιε δέ.* (Vgl. Ael. *Var. hist.* IV 17 von Pythagoras: *Ἔλεγε δὲ ἱερώτατον εἶναι τὸ τῆς μαλάχης φύλλον.*) Boehm (a. a. O. S. 25) hat als Grund für dies Verbot richtig den chthonischen Charakter der Pflanze nachgewiesen. Diesen mag sie der Beobachtung verdanken, daß sie abführende Kraft besitzt. Für naives Denken war dieser Vorgang auf natürliche Weise nicht erklärlich. Schon Celsus kennt die Malve als abführendes Mittel. Die Schule von Salerno lehrt:

„Der Bappeln name zeygt das an,
daß sie den leib erweychen kann,
So auch jr wurtzel ist geschelt,
Ist sie zu stul machen ausserwelt.
Man sagt, daß Pappelen einen leichten Stuhlgang machen,
Wie auch den Weibern treiben ihre Sachen.“[2])

Diesem ihren Charakter entsprechend ist die Malve von Bedeutung in Aberglaube, Magie und Volksmedizin (Wächter a. a. O. S. 106 Anm. 1; Kropatscheck a. a. O. S. 53; 65; R I A² II 36 Art. Malve; Rieß RE² I 60f. Art. Aberglaube; Artem. I 77: *τὸ δὲ τῆς μαλάχης ἄνθος καὶ τῆς ῥοδοδάφνης κηπωροῖς καὶ γεωργοῖς μόνον ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἄλλοις μόχθους καὶ ἀποδημίας σημαίνει*).

Das Minzkraut.

Es fällt unter das Verbot der Magier bei Hippokrates *περὶ ἱερῆς νόσου* (Wilamowitz a. a. O. S. 271): *ἀπέχοντες . . . μίνθης.* Über die orendistische Bedeutung der Pflanze — sie gilt besonders

[1]) Dölger a. a. O. S. 78 nach Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien S. 23.

[2]) Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin I S. 286.

als Sitz des Dämons, der das Liebesfeuer weckt — siehe Preller-Robert, Gr. Myth.[4] I 829; Gruppe, Gr. Myth. 852; 1188 Anm. 4; Roscher II 2,2801; Kretschmer und Spitzer, Glotta XII 105, 283; XVI 183.

Der Granatapfel, der Apfel.

Das Verbot, das die Festteilnehmer an den Haloen (Schol. Luc. *Dial. mer.* VII 4 bei Rohde, Kleine Schriften II 365 ff.) und Thesmophorien (Clem. Alex. *Protrept.* II 19,3 G C S Stählin I 15; Euseb. *Praep. evang.* II 3,28), die Mysten von Eleusis (Porph. *De abst.* IV 16) und des Attiskultes (Jul. *Orat.* V 176 B) betrifft, wurzelt ebenfalls in dem Volksglauben an den orendistischen Charakter dieser Früchte. Der Granatapfel hat vor allem chthonische Bedeutung. Julian in seiner Rede an die Göttermutter (a. a. O.) sagt: *ῥοιᾶς δὲ ὡς φυτὸν χθόνιον παρῃτήσατο.* Im Demeterhymnus (v. 410 ff.) muß Persephone, weil sie einen Granatapfelkern von ihrem Gemahl angenommen hat, wieder für eine gewisse Zeit des Jahres in die Unterwelt zurück (vgl. die parallele Sage der Fidschi-Insulaner, die Pfister, Schwäb. Volksbräuche S. 71 f. anführt; ferner Serv. *Verg. Georg.* I 39; Serv. *Verg. Aen.* IV 462; Artem. I 73). Auch die Sagen, nach denen der Granatapfelbaum aus Menschenblut erwächst oder aus dem Blut des Dionysos, lassen auf chthonischen Charakter schließen,[1]) ebenso die Granatäpfel in der Hand spartanischer Heroen.[2]) In derselben Weise wird auch das Verbot im Kult der Despoina zu erklären sein.[3]) Weiteres Material geben noch Wächter a. a. O. S. 107; Strathmann a. a. O. S. 221 Anm. 4; 254 f; Rohde *Psyche* I^2 241 Anm. 3; Hepding *Attis* 156; 203 f. (R G V V 1901); Gruppe Gr. Mythol. Register unter „Apfel" und „Granate". Der Granate wie dem Apfel kommt auch aphrodisische Wirkung zu, sie werden zum Symbol der Fruchtbarkeit.[4])

Parallel zum Hades-Persephonekult erscheint der Granatapfel auch auf Votivsteinen des punischen Saturn, einer Vegetations- und Erdgottheit.[5])

Die Rübe.

Julian (*Orat.* V 175 D) nennt die Rübe verboten zusammen mit dem Granatapfel, dessen chthonischen Charakter wir soeben kennen gelernt haben. Die Rübe war Totenopfer. Am letzten

---

[1]) Dölger a. a. O. S. 337 mit Hinweis auf Gruppe, Griech. Mythol. Register unter „Granate".

[2]) Dölger a. a. O. S. 337; 407; Gruppe a. a. O. S. 385 Anm. 2; Rohde *Psyche* I^2 241 Anm. 3; vgl. die Abbildg. in Springer-Wolters, Die Kunst des Altertums[12] Abb. 398 S. 201; ferner den Granatapfel auf dem Bostoner Gegenstück der ludovisischen Thronlehne Jhrb. d. k. deutschen Jnstituts (1911) XXVI S. 76; Springer-Wolters a. a. O. Abb. 439 S. 228.

[3]) Dölger a. a. O. S. 337.

[4]) Wächter a. a. O. S. 107 Anm. 3; 4; 5; Dölger a. a. O. S. 336 f.

[5]) Dölger a. a. O. S. 275 Anm. 1; 280.

Tag der Anthesterien stellte man für die Toten gekochte Erdfrüchte in Krügen auf.[1]) Bei den alten koptischen Christen begegnet uns die Rübe als Totenbeigabe.[2])

Das Brot.

Sahen wir schon im Bohnenverbot des Flamen Dialis mit Ehrfurcht gehütete Überbleibsel einer früheren Kulturstufe, so werden wir nicht mit Unrecht auch die Kultvorschrift in dieser Richtung erklären, die demselben Priester verbietet Mehl und Sauerteig anzurühren.

Gell. *Noct. Att.* X 15,19: *Farinam fermento inbutam adtingere ei fas non est.*

Serv. *Verg. Aen.* I 179: *Flamines autem farinam fermentatam contingere non licebat.*

Plut. *Quaest. Rom.* 289 E Bernard. II 315: *Διὰ τί τῷ ἱερεῖ τοῦ Διός, ὃν Φλάμινα Διάλιν καλοῦσιν, οὐκ ἐξῆν, ἀλεύρου θιγεῖν οὐδὲ ζύμης;*

Nach Strathmann (a. a. O. S. 169) stammt das Gesetz aus einer Zeit, die die Gährung noch nicht kannte und ihrem naiven Denken entsprechend ein orendistisches Wirken dahinter verborgen glaubte. Dazu würde eine Nachricht aus Plinius (*Nat. hist.* XVIII 83) sehr gut passen, aus der wir erfahren, daß die Römer den Genuß des gesäuerten Brotes erst später kennen lernten, in alter Zeit dagegen Brei aßen: *pulte autem, non pane vixisse longo tempore Romanos manifestum* (vgl. dazu die ganze Stelle von XVIII 72ff. an; ebenso Val. Max. II 5,5: *erant adeo continentiae adtenti, ut frequentior apud eos pultis usus quam panis esset*; Jul. Marcuse, Die Diätetik im Altertum, Stuttgart 1899 S. 11; Jüthner, Philostratos über Gymnastik, Leipzig 1909 zu Kap. 43 S. 268).

Der Wein.

Wenn wir von kultischen Vorschriften absehen, die in einem späteren Abschnitt behandelt werden, ist der Genuß besonders bei den Pythagoreern untersagt. Diog. Laert. VIII 13: *λιτὸν ὕδωρ πίνουσιν;* VIII 19: *οἶνον δὲ μεθ' ἡμέραν μὴ γεύεσθαι;* Jambl. *V. P.* 107: *Μήτε οἶνον ὅλως πίνειν;* Alexis bei Athen. IV 161 B: *οἱ πυθαγορίζοντες ... οἰνόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι;* Suidas s. v. *Πυθαγόρας: οἶνον δὲ μεθ' ἡμέραν μὴ γεύεσθαι* [an dieser Stelle sowie Diog. Laert. VIII 19 ist der Weingenuß nur während des Tages nicht gestattet]; S. Maximi Conf. *Loci communes* M P G 91,884 (von Pythagoras): *οὗτος ἔλεγε τὴν μέθην μανίας εἶναι μελέτην;* Epiphan. *Adv. Haeres.* 1087 B (M P G 42,789 [von Pythagoras]): *ἔλεγε δέ, ... μήτε οἶνον πίνειν τοὺς σοφούς.* Die

[1]) Rohde *Psyche* I² 238.

[2]) Quellen und Forschungen z. deutschen Volkskunde von Blümmel, Bd. V. Volksmedizinische Botanik d. Germanen v. Max Höfler, Wien (1908) S. 104.

Alten dachten sich im Wein einen Gott oder Dämon wohnen. Das eigentümliche Gebaren eines Trunkenen mag naives Denken zu dieser Vorstellung geführt haben (Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum R G V V I X 2 1910 S. 88f; vgl. ferner Wächter a. a. O. S. 114 Anm. 1; Roscher, Ephialtes A S G W XLVII [1903] Phil. hist. Kl. XX 2 S. 28 Anm. 67; Strathmann a. a. O. S. 50; 54f; bes. auch Philostr. *Vit. Apoll.* III 40, wo der Weingenuß in Zusammenhang gebracht wird mit frühem Tod und Wahnsinn; ferner das schon oben [S. 30] zitierte mittelalterliche Rezept gegen die Epilepsie, nach dem der Kranke sich enthalten muß *van dem wein, van dem fleische untze daz er chom, da man einen toten wegrabe*). Aus dieser Vorstellung, daß im Wein die Kraft eines Gottes wohne und mit dem Genuß in den Menschen übergehe, ist wohl auch das Weinverbot zu erklären, das in alter Zeit für die römischen Frauen galt: *non licebat id* (*sc. vinum*) *feminis Romae bibere. Invenimus inter exempla Egnati Meceni uxorem, quod vinum bibisset e dolio, interfectam fusti a marito, eumque caedis a Romulo absolutum* (Plin. *Nat. hist.* XIV 89; vgl. ferner das den Flamen Dialis betreffende Verbot bei Plut. *Quaest. Rom.* 290 E u. Gell. *Noct. Att.* X 15,13, sowie Wächter a. a. O. S. 112 Anm. 1). Von Aelian (*Var. hist.* II 38) erfahren wir, daß dasselbe Gesetz auch in Lokri, Massilia und Milet beobachtet wurde, außerdem in Rom auch von allen Männern bis zum 35. Lebensjahre: *νόμος καὶ οὗτος Μασσαλιωτικός, γυναῖκας μὴ ὁμιλεῖν οἴνῳ, ἀλλ' ὑδροποτεῖν πᾶσαν γυναικῶν ἡλικίαν. λέγει δὲ Θεόφραστος καὶ παρὰ Μιλησίοις τὸν νόμον τοῦτον ἰσχύειν, καὶ πείθεσθαι αὐτῷ τὰς Μιλησίων γυναῖκας. τί δὲ οὐκ ἂν εἴποιμι καὶ τὸν Ῥωμαίων νόμον; καὶ πῶς οὐκ ὀφλήσω δικαίως ἀλογίαν, εἰ τὰ μὲν Λοκρῶν καὶ Μασσαλιωτῶν καὶ τὰ Μιλησίων διὰ μνήμης ἐθέμην, τὰ δὲ τῆς ἐμαυτοῦ πατρίδος ἐάσω; οὐκοῦν καὶ Ῥωμαίοις ἦν ἐν τοῖς μάλιστα ὁ νόμος ὅδε ἐρρωμένος. οὔτε ἐλευθέρα γυνὴ ἔπιεν ἂν οἶνον οὔτε οἰκέτις, οὔτε μὴν τῶν εὖ γεγονότων οἱ ἐφ' ἥβης μέχρι πέντε καὶ τριάκοντα ἐτῶν.* Man vergleiche damit auch Crat. *Ep.* 14 (*Epistologr. gr.* ed. Hercher): *[Τοῖς νέοις]: ἰχθύος δὲ καὶ οἴνου μὴ γεύεσθε· ταῦτα γὰρ τοὺς μὲν γέροντας ἀποθηριοῖ ὥσπερ τὰ παρὰ τῆς Κίρκης φάρμακα, τοὺς δὲ νέους ἀποθηλύνει*; ferner die Weinabstinenz eines ganzen Volkes, von der uns Strabo VII 304 berichtet. Der Dakerkönig Boirebistas brachte es dahin, daß sein Volk die Weinberge vernichtete und fortan ohne Weingenuß lebte (vgl. auch R E[2] Suppl. I 2633 Art. Burebista).

Lorbeerblätter.

Emped. Frg. 140 (Diels, Vorsokrat. I[3] 276): *δάφνης ‹Φοιβείων› φύλλων ἄπο πάμπαν ἔχεσθαι.* Das Verbot ist verständlich; denn in den Lorbeerblättern wohnt die Kraft des Gottes. (Vgl. Hopfner a. a. O. I S. 129 ff.).

§ 7.

Das Fasten im Zeremoniell des Zauberers.

Beispiele für das Fasten oder das Verbot bestimmter Speisen als vorbereitendes und begleitendes Mittel im Zeremoniell des Zauberers finden sich bei vielen Völkern in reicher Fülle. Schon im alten Ägypten hatte der Zauberspruch nur dann eine Wirkung, wenn der Zauberer zuvor weder Ziegenfleisch noch Fisch genossen hatte: „Es ist eine geheime Anweisung, die nicht gesehen oder erblickt werden darf. Dieser Spruch soll verlesen werden, (von einem Manne, dessen) Füße gereinigt sind und der sich nicht den Frauen genaht und kein Ziegenfleisch oder Fische gegessen hat.“ (G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten S. 260; vgl. auch S. 261; 288.) Bei den Waldindianern Südamerikas muß sich der Zauberpriester durch Fasten auf seinen Beruf vorbereiten (Buschan a. a. O. S. 270). Curt Nimuendajú (Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia-Indianer, Anthrop. XVI/XVII 1921/22 S. 387) bietet uns die Erzählung vom Knaben Waisá, der ein großer Zauberer wurde. Sein Lehrmeister ließ ihn auch fasten. Er durfte weder heiße Fischbrühe noch schwere Speisen genießen, sondern nur gebratene Fischchen. Nach H. Wlislocki, Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner 1891 S. 125 darf bei den Zigeunern heute noch die Hexe keinen Fisch genießen. In der Zauberbibliothek (ed. Horst I 1821 S. 130) findet sich unter den „haupt Reguln, welche ein Exorzist zu beobachten hat,“ auch folgende: „Du mußt auch nach Möglichkeit nüchtern und mäßig leben, diese Zeit über, und dich für übermäßigem Essen und Trinken, als zur Unterhaltung des Leibes nöthig ist, hüten, den die Natur ist mit Wenigem vergnüget.“ Eine ganze Reihe von vergleichendem Material findet sich außerdem noch bei De Jong a. a. O. S. 164 ff; vgl. auch H. Marzell, Die Pflanzen im deutschen Volksleben S. 60.

Auch die antike Magie kennt die Vorschrift des Fastens zur Stärkung des Orenda. Von Sage üppig umrankt sind Berichte auf uns gekommen von gewaltigen Wundermännern, deren zauberhaftes Können in unmittelbaren Zusammenhang gesetzt wird zu ihrem enthaltsamen Leben, ihrem Verhältnis zu Speise und Trank. Rohde (*Psyche* II² 90) sagt von ihnen: „Sie stellen sich zu den Zauberern und Geisterbannern, die in der Lichtdämmerung der Geistesgeschichte der Kulturvölker als wunderliche erste Typen des forschenden Menschen dem Philosophen vorauszugehen pflegen. Alle gehören sie dem Kreise der ekstatischen Seher und Reinigungspriester an.“

Von Abaris erzählt Herodot IV 36: *Καὶ ταῦτα μὲν Ὑπερβορέων πέρι εἰρήσθω. Τὸν γὰρ περὶ Ἀβάριος λόγον τοῦ λεγομένου εἶναι Ὑπερβορέου οὐ λέγω, [λέγων] ὡς τὸν ὀϊστὸν περιέφερε*

κατὰ πᾶσαν γῆν οὐδὲν σιτεόμενος. Jambl. *V. P.* 141: *Λέγεται δὲ ὁ Ἄβαρις ἐλθεῖν ἐξ Ὑπερβορέων, ἀγείρων χρυσὸν εἰς τὸν νεὼν καὶ προλέγων λοιμόν. Κατέλυε δὲ ἐν τοῖς ἱεροῖς, καὶ οὔτε πίνων οὔτε ἐσθίων ὤφθη ποτὲ οὐδέν.* Ein besonders zauberhaft begabter Mann ist Epimenides; Diog. Laert. I 114: *Φησὶ δὲ Δημήτριός τινας ἱστορεῖν ὡς λάβοι παρὰ νυμφῶν ἔδεσμά τι καὶ φυλάττοι ἐν χηλῆι βοός· προσφερόμενός τε κατ' ὀλίγον μηδεμιᾷ κενοῦσθαι ἀποκρίσει μηδὲ ὀφθῆναί ποτε ἐσθίων.* (Vgl. weiterhin Plut. *Sept. Sap. conv.* 157 D Bernard. I 385; Plut. *De facie in orbe lunae* 940 C Bernard. V 457.) Kalasiris, der Weise, meidet animalische Kost und Wein (Heliodor *Aeth.* II 23; III 11; V 16). Auch Apollonios von Tyana, das Muster aller antiken Magier und Zauberpriester, ist hierherzustellen. (Vgl. dazu die Belege unten in § 10.) Sogar die verrufensten Zauberer enthalten sich nach Porph. *De abst.* II 45 wenigstens für kurze Zeit der unreinen Speisen. Vergl. Clem. Alex. *Strom.* III 48,3 G C S Stählin II S. 218: *ἀμέλει διὰ φροντίδος ἐστὶ καὶ τοῖς Μάγοις οἴνου τε ὁμοῦ καὶ ἐμψύχων καὶ ἀφροδισίων ἀπέχεσθαι λατρεύουσιν ἀγγέλοις καὶ δαίμοσιν.*

Am ergiebigsten sind für uns die Zauberpapyri. In Vers 22 f. des ersten Berliner Zauberpapyrus findet sich als Anweisung für den Zauberer: *Ποίησον παράθεσιν ἐν ἀψύχοις φαγήμασιν;* v. 289 f.: *Καὶ ἀπεχόμενος ἀπὸ πάντων μυσαρῶν πραγμάτων καὶ πάσης ἰχθυοφαγίας.* In Vers 102 ff. desselben Papyrus bringt der vom Zauberer angerufene *θεός* alles, was jener will, auch Speise und Trank, Wein, Wasser, Brot, Öl, Essig, Gemüse, nur Fisch- und Schweinefleisch darf nicht genossen werden: *Ὕδωρ / φέρει, οἶνον, ἄρτον καὶ [ὃ] ἂν ἐθέλῃς ἐκ τῶν ἐδεσμάτων, ἔλαι / ον, ὄξος, χωρὶς ἰχθύων μ[ό]νων, λαχάνων δὲ πλῆθος, ὃ θέλεις, / ἄξει, κρέας δὲ χοίρειον [τ]οῦτο ὅλως μὴ λέξῃς ποτὲ ἐνεγ / κεῖν.* Derselbe Papyrus v. 231 ff. weiß auch noch ein Mittel für Gedächtnishilfe. Wer bestimmte Namen nicht vergessen will, muß diese auf ein hieratisches Blatt schreiben, das Blatt dann in Quellwasser von sieben Quellen abspülen und das Wasser sieben Tage lang n ü c h t e r n trinken, wenn der Mond im Aufgehen ist *(καὶ πίε αὐτὸ ἐπὶ ἡμέρας ζ' νήστης).* In dem großen Pariser Zauberpapyrus der Bibl. nationale liest man als Vorschrift für den Magier v. 52 ff.: *Προαγνεύσας ζ' ἡμέρας . . . ἐναίμων καὶ ἀνεψε[τῶν] ἀπεχόμενος;* v. 57: *οἴνου ἀπεχόμενος;* v. 73 f.: *ὅταν δὲ μέλλῃς καθ' ἡμέραν ἐν τῇ ἁγνείᾳ ἐσθίειν καὶ κοιμᾶσθαι, εἰπὲ τὸν λόγον . . . ;* v. 734 f.: *συναγνευέτω σοι* < *ζ'* > *ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων;* v. 3077 ff. wird dem Zauberer, der den Exorzismus vornimmt, versprochen, daß jeder Geist und Dämon ihm willfährig sein wird, so er sich des Schweinefleisches enthält: *Ὁρκίζω δέ σε, τὸν / παραλαμβάνοντα τὸν ὁρκισμὸν τοῦτον, χοίριον / μὴ φαγεῖν, καὶ ὑποταγήσεταί σοι πᾶν πνεῦμα / καὶ δαιμόνιον*

ὁποῖον ἐὰν ᾖν. Im *pap. Lond.* 121,449 finden wir ebenfalls: *Ἀψύχοις τροφαῖς χρώμενος.* Hierher gehört auch die Praxis des Mithrobarzanes im Lukianischen *Menippos* 7, der das orientalische Zauberwesen parodiert: *Καὶ σιτία μὲν ἡμῖν τὰ ἀκρόδρυα, ποτὸν δὲ γάλα καὶ μελίκρατον καὶ τὸ τοῦ Χοάσπου ὕδωρ.*[1]) Dazu die Angaben des Arztes Antigonos im *Philopseudes* 8 desselben Verfassers: *Ἐγὼ δέ, οἴεσθε γάρ, ἔφην, ἐπῳδαῖς τισι τὰ τοιαῦτα παύεσθαι ἢ τοῖς ἔξωθεν παραρτήμασι τοῦ κακοῦ ἔνδον διατρίβοντος; Ἐγέλασαν ἐπὶ τῷ λόγῳ μου καὶ δῆλοι ἦσαν κατεγνωκότες μου πολλὴν τὴν ἄνοιαν, ἐπεὶ μὴ ἐπισταίμην τὰ προδηλότατα καὶ περὶ ὧν ἂν οὐδεὶς φρονῶν ἀντείποι μὴ οὐχὶ οὕτως ἔχειν. Ὁ μέντοι ἰατρὸς Ἀντίγονος ἐδόκει μοι ἡσθῆναι τῇ ἐρωτήσει μου· πάλαι γὰρ ἠμελεῖτο, οἶμαι, βοηθεῖν ἀξιῶν τῷ Εὐκράτει μετὰ τῆς τέχνης οἴνου τε παραγγέλλων ἀπέχεσθαι καὶ λάχανα σιτεῖσθαι καὶ ὅλως ὑφαιρεῖν τοῦ τόνου.* Schließlich noch zwei Zauberregeln, die uns in den *Geoponica* überliefert sind: Vor Trunkenheit schützt man sich, indem man fünf oder sieben Mandeln nüchtern ißt (VII 31,1); wenn jemand nüchtern eine rohe Linse kaut und dann in einen blühenden Nußzweig beißt, so verdorrt dieser (X 67,1).

Wer einen menschlichen Totenschädel präparieren und weihen will, um ihn dann zu befragen, muß nach dem Rezept aus einem Mailänder Kodex[2]) vor der Befragung drei Tage fasten und darf weder Brot noch Wasser zu sich nehmen: *ὅταν δὲ βούλει ἐρωτῆσαι αὐτό, νήστευσον ἡμέρας τρεῖς μήτε ἄρτον μήτε ὕδωρ γευθεὶς καὶ ἐρώτα αὐτὸ τῇ νυκτὶ καὶ ὁμολογεῖ εἰς τὸ χρήζεις.* (Vgl. R E² XI 1597 Art. *Κρανιομαντεία;* Armand Delatte *Anecdota Atheniensia Tome I Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions* [Paris 1927] S. 450.) Hierher gehört auch noch ein spätgriechisches Zauberrezept zur Entdeckung eines Diebes, das von A. Jacoby, A R W XIII 1910 S. 536 besprochen wird. Auch hier ist Nüchternheit Vorbeding ıng für die Entdeckung. Es lautet: *εἰς κλέπτην. Λαβὼν ἄρτον μικρὸν καὶ τυρόν, ἐν τῷ ἄρτῳ μὲν ἐπίγραψον σαρειονα, ἐν δὲ τῷ τυρῷ σαραφαηλ, καὶ δὸς φαγεῖν τοὺς ὑπόπτας νήστεις. καὶ εὐθέως ὁ αἴτιος ὑποπνιγήσεται καὶ ἐξ αὐτοῦ γνωσθήσεται.* Wenn allerdings Jacoby sagt: „An die kirchlichen Zeremonien erinnert nur die Bestimmung des Fastens, sonst ist alles deutlich volkstümliche Magie", so hat ihm Fehrle[3]) mit Recht widersprochen; denn gerade auch das Fasten vor einer Zauberhandlung entspringt, wie wir gesehen haben, volkstümlichen Anschauungen. Schließlich lassen wir dann noch

---

[1]) Vgl. dazu Theod. Hopfner a. a. O. II § 352 S. 156.

[2]) Codd. astrol. III Append. p. 53, bei Hopfner a. a. O. II § 373 S. 162.

[3]) Bayer. Hefte z. Volksk. II (1915) S. 175 Anm. 2; s. zu dem vorstehenden u. dem folgenden Abschnitt auch P. R. Arbesmann, Bl. zur. bayer. Volksk. XI (1927) 48ff.

eine Reihe von byzantinischen und neugriechischen Zauberrezepten folgen, die bei Anlegung eines magischen Kreises, Geisterbefragung, Schatzzauber, Traumdeutung, Herstellung von Amuletten u. s. w. in Anwendung kamen und unter anderem auch Fasten oder Enthaltung von bestimmten Speisen fordern. Sie finden sich alle in der oben erwähnten Publikation von Delatte. Wir drucken die Texte, soweit sie sich auf das Fasten beziehen, hier ab:

S. 18: *ἄπεχε ἀπὸ σμῖξιν γυναικὸς καὶ ἀπὸ κρέας καὶ οἶνου καὶ ἰχθύος· καὶ ὅταν φθάσουν αἱ ἕνδεκα ᾿μέραις τῆς Σελήνης ποίησον τριήμερον νηστείαν, νὰ μὴν τρώγῃς ἄλλο παρὰ ψωμὶ καὶ νερόν.* [Vgl. dieselbe Vorschrift S. 425.]

S. 47 f.: *ἐὰν θέλῃς νὰ ἐρωτήσῃς <καὶ> νὰ κράξῃς πνεύματα ἀγγελικὰ νά σου δώσουν καθαρὴν ἀπολογίαν ἀπὸ ἐκεῖνον ὁποῦ θέλεις, εἰς τὴν γέμωσιν τῆς Σελήνης, ξημέρωμαν τετράδης ἢ πέμπτης ἢ παρασκευῆς, νὰ ἧσαι καθαρὸς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας καὶ νὰ νηστεύσῃς ἐκείνην τὴν ἡμέραν καὶ νὰ φορέσῃς καθαρὰ ῥοῦχα.*

S. 81: *καὶ ὅταν τὰ γράφῃς, νήστευσον ἡμέραν μίαν καὶ τρῶγε ψουμὶν ὀλίγον.*

S. 100: *γράψον τὰ κάτωθεν σημεῖα εἰς τὴν παλάμην τοῦ ἀνθρώπου <ὁποῦ> νὰ ἦναι δημένος καὶ ἂς τὰ γλύψῃ νηστικὸς καὶ λύεται.*

S. 101: *εἶτα λύωσε τὰ γράμματα καὶ πότισον τὸν ἀσθενῆ νῆστιν.*

S. 113: *ἀκατούρητος νὰ τὴν γράφῃ σὲ ψωμὶ νὰ τρώγῃ ἄρρωστος νηστικός.*

S. 144: *καὶ πίνῃ τὸ ζουμὶν μὲ ὀλίγον ἅλας νηστικὸς καὶ κουτουρεῖ.*

S. 187: *ἐὰν ἰδῇς γαΐδαρον, ἔξευρε ὅτι δηλοῖ κακόν· ὅμως δεήσου τὸν Θεὸν νά σε διαφυλάξῃ ἀπὸ αὐτό. νήστευσον ἀπὸ ἁλμυρὰ καὶ φρουτικὰ καὶ κρασὶ νὰ μή σε ῥίψῃ εἰς ἀσθένειαν.*

S. 192: *ἐὰν ἰδῇς πλοιάρια ὅτι περιπατεῖ ᾿ς τὴν στερίαν, δηλοῖ θάνατον· ἀμὴν ἐσὺ κάμε εἰς αὐτὴν τὴν ἡμέραν ἐλεημοσύνην καὶ νηστείαν νά σου χαρίσῃ ὁ Θεὸς αὐτὸς καὶ ἴσως ἰδῇς ἄλλον ἀποθαμμένον καὶ περάσῃ ἡ ὥρα ἡ πικριά.*

S. 193: *τὸ λοιπὸν κάνε νηστείαν ἀπὸ ἁρμυρὰ καὶ ἀπὸ πιοτά.*

S. 195: *ἐὰν ἰδῇς ὄσπρια εἰς τὸν ὕπνον σου, φυλάξου νὰ μὴν πίῃς νερόν, — ἕως ἡμέρας ε′, — κάθε ταχὺ ὁποῦ σηκωθῇς <ἕως ὁποῦ> περάσωνται δύο ὧραι τῶν σηκωμάτων σου.*

S. 413: *πρὸ ἡμερῶν δὲ τριῶν πρὶν ἢ τοῦ κύκλου ἄρξασθαι ὀφείλει νηστεύειν δι᾽ ὅλης τῆς ἡμέρας ἄχρις δυσμῶν ἡλίου καὶ ἐπιτολῆς ἀστέρων, ἑσπέρας δὲ ἐσθίειν ἄρτου μόνου καθαροῦ οὐγγίας τέσσαρας καὶ ὕδατος μεταλαμβάνειν ἀρκοῦντος. καὶ τοῦτο ποίει ἕως ἡμέρας τρεῖς ἀπεχόμενος καὶ τῶν ἄλλων πάντων βρωμάτων, καθ᾽ ἑκάστην δὲ ἡμέραν ἐκκάθαρον σεαυτὸν πλύνων ὕδατι γλυκεῖ καθαρῷ.*

S. 469: *λαβὼν ὕδωρ ἐξ ἀεννάου πηγῆς ἁγνὸς ὢν καὶ νῆστις . . .*

S. 477: *καὶ ὅταν γράψῃς νήστευε καὶ ἀπέχου κρέατος, οἴνου καὶ ἐλαίου καὶ τῶν ὁμοίων . . . τρεῖς* <*ἡμέρας*> *ἄρξον νηστεύειν ἕως τοῦ πρώτου ἄστρου, καὶ νήστευε καθ' ἡμέραν, ἐσθίων δὲ ἄρτον, οὐγγίας δ' τὴν ἡμέραν.*

S. 486: *καὶ περισφίγξας ἐν χρυσῷ σωληναρίῳ φόρει ἁγνὸς ἀπεχόμενος ὑείου κρέατος ὁπόταν φορῇς αὐτό.*

S. 493: *ἀπεχέσθω δὲ ὁ φορῶν ὑείου κρέατος καὶ πάσης ῥυπαρίας, μηδὲ συνουσιάζῃ πυκνῶς.*

S. 507: *ὀφείλει πρὸ πάντων ἁγνεῦσαι ἑαυτὸν ἡμέρας ιδ' νηστεύων καὶ ἁγνεύων καὶ ἀπεχόμενος ἀπὸ πάσης ζωοθυσίας καὶ μηδὲ ἕτερόν τι ἐσθίων, εἰ μὴ ἄρτον, ἐρέβινθον, ἄγχος, ἔλαιον καὶ ὀλίγον οἶνον ἡδέα.*

S. 557: *λαβὼν τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἢ τὸ ψαλτήριον νήστης . . .*

S. 603: *καὶ δεῖ σε ταῦτα προθύμως προγυμναστῆσαι νηστείας ἡμερῶν μ'.*

S. 612: *καὶ ἀποπλύνας καλῶς δὸς αὐτῷ πιεῖν νήστῃ.*

S. 625: *πίνε οἶνον καὶ ἔλαιον νήστης καὶ τότε ἀπέρχου εἰς τὴν προκειμένην ὁδόν.*

S. 634: *εἰ δὲ βούλει ἐν πολέμῳ ἀβλαβὴς εἶναι, νήστευσον ἡμέρας γ'.*

S. 635: *εἰ δὲ βούλει αὐξυνθῆναι τὰ σὰ χρήματα καὶ μὴ μειοῦσθαι, νήστευσον ἡμέρας γ' Σελήνης αὐξούσης.*

S. 651: *ὅστις δὲ βούλεται ποιεῖν εὐστόχως τι καὶ ἀληθῶς, ἔχειν ὀφείλει τὰς προσευχὰς τῶν ἑπτὰ πλανήτων, καὶ ὅταν θέλῃ ποιεῖν τι, πρῶτον μὲν εὔχεσθαι τὴν εὐχὴν τοῦ ἑκάστου πλανήτου πρὸς τὸν Θεὸν ἐπιμελῶς καὶ ἐν φόβῳ Θεοῦ καὶ νηστεύειν ἡμέρας γ'.*

§ 8.

Das Fasten in der Volksmedizin.

Ähnlich wie im Zauber begegnen uns auch in der Volksmedizin Fastenvorschriften. Das ist bei den engen Beziehungen zwischen Zauber und Volksmedizin nicht verwunderlich. Im Vorausgehenden haben wir schon gesehen, daß es nicht allein genügt, den zauberischen Akt zu setzen; für den Menschen, der die Zauberhandlung vornimmt, wird auch eine gewisse Disposition vorausgesetzt, er muß ein starkes Orenda haben, soll sein Tun Erfolg haben; dazu wird besonders Fasten angewendet. Dieselbe Regel sehen wir auch in der Volksmedizin beachtet. Wir sind in der Lage die Richtigkeit dieses Schlusses an einem besonders klaren Beispiel nachweisen zu können. Plinius *Nat. hist.* XXVI 92f. gibt gegen Schwulst folgendes Hausmittel: *Panos sanat panaces ex melle, plantago cum sale, quinquefolium, persollatae radix ut in*

strumis, item damasonium, verbascum cum sua radice tunsum, vino adspersum, folioque involutum et ita in cinere calefactum ut inponatur calidum. experti adfirmavere plurumum referre, si virgo inponat nuda ieiuna ieiuno et manu supina tangens dicat: negat Apollo pestem posse crescere cui nuda virgo restinguat, atque ita retrorsa manu ter dicat totiensque despuant ambo. Die Heilung muß also von einer *virgo nuda ieiuna* vollzogen werden. Nun hat Fehrle[1]) nachgewiesen, daß Keuschheit bei religiösen und besonders zauberischen Handlungen eine außerordentliche Macht verleiht. Wir werden infolgedessen nicht fehlgehen, wenn wir auch der *virgo ieiuna* und damit allen fastenden Heilungsvermittlern dieselbe magische Kraft zuschreiben. W. Kroll (a. a. O. S. 30) meint: „Speiseverbote sind dem Aberglauben sehr geläufig. Das Gebot, ein Heilmittel nüchtern einzunehmen, mag oft medizinisch begründet sein; aber in vielen Fällen versagt diese Begründung. Bei der Besprechung einer Geschwulst muß nicht bloß der Kranke, sondern auch der Besprechende nüchtern sein." Wir lassen nun eine ganze Reihe von solchen volksmedizinischen Zaubermitteln folgen, die nur in Verbindung mit Fasten die angestrebte Wirksamkeit haben können.

Um einen Knaben zu erzeugen, müssen Mann und Frau, diese nach der Menstruation, vierzig Tage lang dreimal täglich nüchtern (!!) den Saft des *κραταιόγονον* trinken; Diosk. *Mat. med.* III 129 Kühn XXV 472: *ἱστορεῖται δὲ ὑπό τινων ἡ πόσις τοῦ καρποῦ γυναῖκα ἀρρενοτόκον ποιεῖν, ἐάν τις μετὰ τὴν κάθαρσιν τῶν καταμηνίων πρὸ τοῦ πλησιάσαι πίνῃ νῆστις τρὶς τῆς ἡμέρας ὁλκὴν τριωβόλου μεθ' ὕδατος κυάθων β' ἐπὶ ἡμέρας μ'· ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ πινέτω τὰς ἴσας ἡμέρας καὶ πλησιαζέτω.* Plin. *Nat. hist.* XXVII 62: *Crataegonon spicae tritici simile est, multis calamis ex una radice emicantibus multorumque geniculorum, in opacis, semine mili, vehementer aspero gustu, quod si bibant ex vino ante cenam tribus obolis in cyathis aquae totidem mulier ac vir ante conceptum diebus quadraginta, virilis sexus partum futurum aiunt.*

Gegen Sterilität der Frauen hilft eine Zauberkur mit Fasten verbunden: *ἢν δὲ τὸ στόμα πιμελῶδες ᾖ καὶ παχύ, καὶ διὰ τοῦτο μὴ κυίσκηται, νᾶπυ ἑφθὸν ἐσθίειν νῆστιν, καὶ ἄκρητον ἐπιπίνειν* (Hippocr. *De mul. morb.* lib. I, Kühn XXII 636f.); *κυητήριον. κεδρίης ἐμβάφιον, στέατος βοείου δραχμὰς τέσσαρας, λεῖα τρίψας καὶ ἐς τὸ ωὐτὸ τρίψας πεσσοὺς ποιέων, προστίθει νήστει, καὶ προσκειμένη ἐκνηστευέτω τὴν ἡμέρην* (ibid. S. 711f.); *ἕτερον κυητήριον. ἢν γυναῖκα βούλῃ κυῆσαι καὶ τοῖσι καθαρτηρίοισιν ἥτις χρῆται καὶ*

[1]) Die kult. Keuschheit im Altertum 54; vgl. auch Wilhelm Kroll, Antiker Aberglaube, Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftl. Vorträge v. Virchov/Holtzendorff NF Serie XII Heft 278 S. 28f.

δεῖ πρὸς τὸν ἄνδρα ἰέναι, καὶ δαφνίδας μέλανας δέκα, λιβανωτοῦ δὲ δραχμίδας τρεῖς, καὶ κύμινον ὀλίγον τρίψας ἐν μέλιτι, ἐς εἰρίον πινῶδες ἐγκυλίων ἅπαξ τῆς ἡμέρης τῇ αὐτῇ προστιθέσθω, καὶ ἀφαιρείσθω ἅπαξ ἕως ἡμερῶν τεσσάρων καὶ ἔπειτα ἀσιτείτω τὰς αὐτὰς ἡμέρας (ibid. S. 717).

Gegen den Biß eines tollen Hundes helfen Walnüsse, die, von einem nüchternen Menschen gekaut, dem Kranken auf die Wunde gelegt werden. Plin. *Nat. hist.* XXIII 149: *Contra rabiosi quoque canis morsum hi nuclei a ieiuno homine conmanducati inlitique praesenti remedio esse dicuntur.* Wer keine Schmerzen in den *inguina* haben will, muß den Poley (*puleium*) nüchtern sammeln und rückwärts anbinden. Plin. *Nat. hist.* XXVI 91: *alii adiciunt et puleium, quod si ieiunus quis legerit, si post se adliget, inguinis dolores prohibet aut sedat coeptos.*

Um Krampfadern bei Kindern zu verhüten, bestreicht man deren Beine mit Eidechsenblut. Aber sowohl der Bestreichende wie das Kind müssen nüchtern sein. Plin. *Nat. hist.* XXX 76: *Varices ne nascantur, lacertae sanguine pueris crura ieiunis a ieiuno inlinuntur.*

Ein Mittel gegen kranke Füße überliefert uns Varro *r. r.* I 2,27. Der Kranke muß folgenden Zauberspruch singen: *Ego tui memini, / medere meis pedibus, / terra pestem teneto, / salus hic maneto / in meis pedibus.* Dies muß 27 Mal geschehen, dabei muß er die Erde berühren, ausspucken und nüchtern sein: *hoc ter noviens cantare iubet, terram tangere, despuere, ieiunum cantare.* (Vgl. dazu Eugen Fehrle, Zu Varro *r. r.* I 2,25ff. *Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino* 1927 S. 221ff.) Für Gelenkkranke weiß Joh. Lydus *De mens.* IV 120 (ed. Wünsch) ein Mittel: *κατὰ δὲ τὸν Αὔγουστον μῆνα μαλάχης ἀπέχεσθαι τοῖς γε βουλομένοις ὑγιαίνειν τὰ ἄρθρα τὸ λόγιον θεσπίζει.* Gegen Epilepsie hilft gekochte Eselsleber, nüchtern gegessen; Diosk. *Mat. med.* II 42 Kühn XXV 184: *Ἧπαρ ὄνειον ἐσθιόμενον ὀπτὸν ἐπιληπτικοὺς ὠφελεῖ, νήστεις δὲ λαμβανέτωσαν.*

Besonders wirksam ist der Speichel eines Nüchternen in der Volksmedizin. Plin. *Nat. hist.* VII 15: *Simile et in Italia Marsorum genus durat, quos a Circae filio ortus ferunt et ideo inesse iis vim naturalem eam, et tamen omnibus hominibus contra serpentis inest venenum, feruntque ictas saliva ut ferventis aquae contactu fugere. quod si in faucis penetraverit, etiam mori, idque maxume humani ieiuni oris.* Der Speichel eines Nüchternen drei Mal aufgestrichen hilft gegen beginnende Blutschwären. Plin. *Nat. hist.* XXVIII 36: *incipientis furunculos ter praesignare ieiuna saliva.* Es hilft auch gegen Flechte, Aussatz, Triefäugigkeit und Krebs etc.; Plin. *Nat. hist.* XXVIII 37: *credamus ergo et lichenas leprasque ieiunae inlitu adsiduo arceri, item lippitudines matutina cotidie velut inunctione,*

carcinomata malo terrae subacto, cervicis dolores saliva ieiuni dextra manu ad dextrum poplitem relata, laeva ad sinistrum, si quod animal aurem intraverit et inspuatur, exire. (Man vgl. damit, daß noch heute in Tirol[1]) das Bestreichen des Kropfes mit nüchternem Speichel als Heilmittel gilt.)

Gegen geschwollene Drüsen und jede Art von Geschwulst gibt Plin. *Nat. hist.* XXIV 181 folgendes Mittel an: *Gramen: ad remedia strumae panorumve. ieiunum esse debere qui colligat; ita ire in domum absentis cui medeatur supervenientique ter dicere se ieiuno ieiunum medicamentum dare atque ita adalligare triduoque id facere.*

Zum Schlusse stehe aus Plin. *Nat. hist.* XXII 155 noch folgendes Mittel: *sucus decoctorum (lupinorum) cum ruta et pipere vel in febri datur ad ventris animalia pellenda minoribus triginta annorum, pueris vero etiam inpositi in ventrem ieiunis prosunt, et alio genere tosti vel in defructo poti, vel ex melle sumpti.*

Auch der alte Cato in seiner Schrift *De agricultura* weiß eine Reihe von Rezepten, die aber nur in Verbindung mit Nahrungsenthaltung wirksam werden; 122: *Vinum concinnare, si lotium difficilius transibit. capreidam vel iunipirum contundito in pila, libram indito in duobus congiis vini veteris, in vase aheneo vel in plumbeo defervefacito. ubi refrixerit, in lagonam indito. id mane ieiunus sumito cyatum: proderit.*

123: *Vinum ad isciacos sic facito. de iunipiro materiem semipedem crassam concidito minutim. eam infervefacito cum congio vini veteris. ubi refrixerit, in lagonam confundito et postea id utito vini cyatum mane ieiunus: proderit.*

126: *Ad tormina, et si alvus non consistat, et si taeniae et lumbrici molesti erunt.* XXX *mala punica acerba sumito, contundito, indito in urceum et vini nigri austeri congios* III. *vas oblinito. post dies* XXX *aperito et utito: ieiunus heminam bibito.*

127: *Ad dyspepsiam et stranguriam mederi. malum punicum ubi florebit, conligito, tris minas in amphoram infundito, vini* Q I *veteris addito et feniculi radicem puram contusam minam. oblinito amphoram et post dies triginta aperito et utito. ubi voles cibum concoquere et lotium facere, hinc bibito quantum voles sine periculo. idem vinum taenias perpurgat et lumbricos, si sic concinnes. incenatum iubeto esse. postridie turis drachmam unam conterito et mel coctum drachmam unam et vini sextarium originati: dato ieiuno, et puero pro aetate triobulum et vini heminam. supra pilam inscendat et saliat decies et deambulet.*

157,6: *Quo libentius edis, aceto mulso spargito. lautam siccam et rutam coriandrum sectam sale sparsam paulo libentius edes. id bene faciet et mali nihil sinet in corpore consistere et alvum bonam*

---

[1]) Stemplinger a. a. O. S. 55f.

faciet. siquid antea mali intus erit, omnia sana faciet, et de capite et de oculis omnia deducet et sanum faciet. hanc mane esse oportet ieiunum.

157,8: *Haec si uteris, omnis articulos poteris experiri. nullus sumptus est, et si sumptus esset, tamen valetudinis causa experire. hanc oportet mane ieiunum esse. omnis vel si quis est seniosus, hac eadem curatione sanum facies. Verum assam brassicam et unctam caldam, salis paulum dabit homini ieiuno. quam plurimum ederit, tam citissime sanus fiet ex morbo.*

175,12: *Brassica erratica maximam vim habet. eam arfacere et conterere oportet bene minutam. si quem purgare voles, pridie ne cenet, mane ieiuno dato brassicam tritam, aquae cyathos* IV. *nulla res tam bene purgabit, neque elleborum neque scamonium, et sine periculo, et scito salutem esse corpori.*

Um eine jüdische Superstition scheint es sich in Hor. *Sat.* II 3,290ff. zu handeln. Die um ihren fieberkranken Sohn bangende Mutter spricht dort: *Frigida si puerum quartana reliquerit, illo / mane die quo tu indicis ieiunia nudus / in Tiberi stabit.* (Vgl. zur Stelle die Kommentare und Strathmann a. a. O. S. 185,2.)

Fasten ist auch vorgeschrieben bei Anwendung folgender Mittel: *cornicis cerebrum coctum, in cibo sumptum vel noctuae, gallinaceus, si inclusus abstineatur die ac nocte, pari inedia eius qui doleat* (Plin. *Nat. hist.* XXIX 113); *sed et ipsum volturem in cibo dari iubent et quidem satiatum humano cadavere. quidam pectus eius bibendum censent in cerrino calice, aut testis gallinacei ex aqua et lacte antecedente quinque dierum abstinentia vini* (*ibid.* XXX 92).

Auch bei Viehkuren muß der Mensch, der sie vornimmt, nüchtern sein. So gibt Vegetius II 22,10 folgendes Mittel an: *cicatricibus oculorum medetur ieiuna saliva, si cum sale mandatur in ore et expuatur in oculum.*

Zwei andere Hausmittel gegen Viehkrankheiten weiß Cato *de agric.* 70: *Bubus medicamentum. si morbum metues, sanis dato salis micas tres, folia laurea* III, *porri fibras* III, *ulpici spicas* III, *alii spicas tres, turis grana tria, herbae sabinae plantas tres, rutae folia tria, vitis albae caules* III, *fabulos albes* III, *carbones vivos* III, *vini S.* III. *haec omnia sublimiter legi teri darique oportet. ieiunus siet qui dabit.*

71: *Bos si aegrotare coeperit, dato continuo ei unum ovum gallinaceum crudum: integrum facito devoret. postridie caput ulpici conterito cum hemina vini facitoque ebibat. sublimiter terat et vaso ligneo det, bosque ipsus et qui dabit sublimiter stet. ieiunus ieiuno bovi dato.* (Parallelen zur Fastensitte in der Volksmedizin lassen sich im deutschen Volksglauben in Menge aufführen. Vgl. Fehrle, Bayerische Hefte für Volkskunde II [1915] S. 173ff.)

§ 9.
Das Fasten als Vorbereitungs- und Begleitungsmittel im Kultus.

A) Die Fastenvorschriften für Priester und Priesterinnen.

Zunächst mag es verwunderlich erscheinen, daß die Zahl der Nachrichten über Fastenvorschriften für Priester und Priesterinnen bei den Griechen und Römern verhältnismäßig klein ist. Doch läßt sie sich sofort erheblich vermehren, wenn wir in Anschlag bringen, daß die später (unter B und C) zu behandelnden Fastenvorschriften, die für die engere Gemeinde der Gottheit und dann für die Tempelbesucher ganz allgemein in Geltung waren, erst recht für die besonderen Diener des Gottes heilige Satzung sein mußten. Die hierher gehörigen Speisevorschriften sind folgende:

Der Priester des kretischen Zeus enthielt sich aller Fleischspeise: *τὴν ἐμψύχων βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι* (Eurip. Frg. 472 T G F² S. 506 bei Porph. *De abst.* IV 19). Aus Hieron. *Adv. Jovin.* II 14 (M P L 23,304) erfahren wir, daß auch alle gekochte Speise unter das Nahrungsverbot fiel: *Euripides in Creta Jovis prophetas non solum carnibus, sed et coctis cibis abstinuisse refert.* Die Priester des Poseidon in Leptis durften keine Fische essen: *Ἐν δὲ Λέπτει τοὺς ἱερεῖς τοῦ Ποσειδῶνος οὐδὲν ἔναλον τοπαράπαν ἐσθίοντας* (Plut. *De soll. animal.* 983 F Bernard. VI 77).

Dasselbe Gebot galt für die Priester des Poseidon in Megara: *Ὑπολαβὼν δὲ ὁ Νέστωρ τῶν δ' ἐμῶν, ἔφη, πολιτῶν, ὥσπερ Μεγαρέων, οὐδεὶς λόγος· καίτοι πολλάκις ἀκήκοας ἐμοῦ λέγοντος, ὅτι ἀεὶ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεῖς, οὓς ἱερομνήμονας καλοῦμεν, ἰχθῦς οὐκ ἐσθίουσιν* (Plut. *Quaest. conv.* 730 D Bernard. IV 341).

Der Genuß einer bestimmten Art von Fischen, der Meerbarbe, war den Priesterinnen der Hera in Argos verboten: *Τρίγλαν δὲ τοὺς ἐν Ἐλευσῖνι μύστας σεβομένους ἴστε, καὶ τῆς Ἥρας ἐν Ἄργει τὴν ἱέρειαν ἀπεχομένην ἐπὶ τιμῇ τοῦ ζῴου* (Plut. *De soll. animal.* 983 F Bernard. VI 77). Dieselbe Nachricht wird uns auch von Aelian *De nat. an.* IX 65 überliefert: *τῆς δὲ τρίγλης οὐκ ἂν γεύσαιντο οἱ αὐτοὶ μύσται, οὐδὲ μὴν ἡ τῆς Ἥρας τῆς ἐν Ἄργει ἱέρεια.*

Die Priesterin der Athena Polias in Athen durfte keinen Schafkäse genießen: *Καὶ νῦν δὲ τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρειαν οὐ θύειν ἀμνὴν οὐδὲ τυροῦ γεύεσθαι* (Athen. IX 375 C). Bei Strabo IX 395 bezieht sich die Enthaltungsvorschrift nur auf inländischen Käse: *Τὴν ἱέρειαν τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς χλωροῦ τυροῦ, τοῦ μὲν ἐπιχωρίου μὴ ἅπτεσθαι, ξενικὸν δὲ μόνον προσφέρεσθαι, χρῆσθαι δὲ καὶ τῷ Σαλαμινίῳ, ξένην φασὶ τῆς Ἀττικῆς τὴν Σαλαμῖνα.* Einen Grund für diese Einschränkung weiß ich nicht anzugeben. Es findet sich auch die gerade umgekehrte Satzung,

daß nämlich alle aus dem Ausland importierten Speisen verboten waren (für die Priesterschaft): *τοῦ μὲν οὖν ἐκτὸς Αἰγύπτου γενομένων βρωμάτων τε καὶ ποτῶν οὐ θέμις ἦν ἅπτεσθαι* (Porph. *De abst.* IV 7).

Der Priester der libyschen Aphrodite durfte keinen Knoblauch essen: *ὥσπερ οὐδὲ ἱερεὺς τῆς κατὰ Λιβύην Ἀφροδίτης σκορόδου γεύσαιτο ἄν* (Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 224).

Zu Ilias N 589 bemerkt Eustathios in seinem Kommentar: *Γράφουσιν οἱ παλαιοὶ ὅτι τοὺς κυάμους ὡς μέλανας οὐκ ἐσθίουσιν οἱ ἱερεῖς.*

Porphyrios (*De abst.* IV 5) dehnt die Abstinenz von Fleisch auf alle Priester aus: *Τοῖς τοίνυν ἱερεῦσι τοῖς μὲν τῶν ζῴων πάντων, τοῖς δέ τινων πάντως προστέτακται ἀπέχεσθαι τῆς βορᾶς, ἄν τε Ἑλληνικὸν ἔθος σκοπῇς ἄν τε βάρβαρον, καὶ μέντοι παρ' ἄλλοις ἄλλως.* Hier möge auch auf die schon oben (S. 29) ausgeschriebene Notiz aus der *epistula Porphyrii ad Anebonem* noch einmal hingewiesen werden.

Enthaltung von Brot beobachteten gottgeweihte Jungfrauen im Kult des Fruchtbarkeitsgottes Hadaranes. Zu Niha (zwischen Baalbek und Zahle) wurde ein Stein mit folgender Inschrift gefunden: *Hochmaea virgo dei Hadaranis. Quia annis viginti panem non edidit iussu ipsius dei v. s. l. a.* (C I L III 13608; vgl. dazu Puchstein, Jahrb. d. archäol. Instit. XVI [1901] 158; Cumont, R E² VII 2163).

Aus einer Nachricht bei Steph. Byz. s. v. *Δειπνιάς* läßt sich ein Fasten auch bei dem Daphnephorosknaben in Deipnias, der Apollon darstellte, erschließen: *Δειπνιάς, κώμη Θεσσαλίας, περὶ Λάρισσαν, ὅπου φασὶ τὸν Ἀπόλλωνα δειπνῆσαι πρῶτον, ὅτε ἐκ τῶν Τέμπεων καθαρθεὶς ὑπέστρεψεν, καὶ τῷ παιδὶ τῷ διακομιστῇ τῆς δάφνης ἔθος εἰς τήνδε παραγενομ'νῳ δειπνεῖν.*[1])

Bei den Römern sind die den Flamen Dialis betreffenden Speisegebote zu nennen, die dem Priester den Genuß von Hunde- und Ziegenfleisch, ungekochtem Fleisch überhaupt, von Bohnen und gesäuertem Brot untersagten. Gell. *Noct. Att.* X 15,12: *Capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare.* Plut. *Quaest. Rom.* 290 A Bernard. II 316: *Διὰ τί δὲ κυνὸς καὶ αἰγὸς ἐκέλευον ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα μήθ' ἁπτόμενον μητ' ὀνομάζοντα;* ibid. 289 F Bernard. II 316: *Διὰ τί καὶ σαρκὸς ὠμῆς ἀπείρηται τῷ ἱερεῖ ψαύειν;* Fest. p. 87: *Fabam nec tangere nec nominare flamini Diali licet. Gell. Noct. Att.* X 15,19: *Farinam fermento imbutam adtingere ei fas non est.* Plut. *Quaest. Rom.* 289 E Bernard. II 315: *Διὰ τί τῷ ἱερεῖ τοῦ Διός,*

---

[1]) Vgl. Gruppe, Griech. Mythol. 107; Stengel und Jessen R E² IV 2140; Pfister, R E² II A 1555.

ὃν Φλάμινα Διάλιν καλοῦσιν, οὐκ ἐξῆν, ἀλεύρου θιγεῖν οὐδὲ ζύμης; Serv. *Aen.* I 179: *Flamines autem farinam fermentatam contingere non licebat.*

B) Die Fastenvorschriften für die Gemeinde in den Mysterien und anderen Kulten.

Diese betreffen in erster Linie die Initianden, die Neulinge, die durch einen feierlichen Weiheakt in die besondere Gemeinde des Gottes aufgenommen werden sollen und sich durch kultische Reinigung darauf vorbereiten müssen. Wir haben es hier aber nicht mit einer singulären, sich nur auf die Antike erstreckenden Erscheinung zu tun. Vielmehr ist gerade die Fastensitte bei Initiationsriten sehr verbreitet. Wir finden sie heute noch bei vielen Völkern einer primitiven Kulturstufe als Vorbereitung für die Beschneidung, für die Aufnahme der Knaben in die Reihen der Männer, der Mädchen in die Zahl der Frauen, für die Aufnahme in die Geheimbünde. Auf die Analogie überhaupt in den Zeremonien der antiken Mysterien und der primitiven Altersklassen und Geheimbünde weist besonders De Jong (a. a. O. S. 26ff.) hin. In neuester Zeit hat Clemen (Zum Ursprung der griech. Mysterien, Anthr. XVIII/XIX [1923/24] 431—446) noch einmal Stellung zu dieser Frage genommen und kommt zu dem Resultat, daß die griechischen Mysterien auf religiöse Anschauungen und Gebräuche einer primitiven Zeit[1]) zurückgehen und aus Pubertätsweihen und Zeremonien bei der Aufnahme in Geheimbünde entstanden sind[2]). Zu der Fastensitte bei der Initiation bemerkt er: „Ebenso ist es nichts Besonderes, wenn Lucius vor der Einweihung in die Isis- und Osirismysterien fasten mußte, gewisse Speisen auch den in die eleusinischen und Kybele-Mysterien Einzuweihenden verboten waren und desgleichen die Indianer vor der Aufnahme in ihre Geheimbünde nichts essen.“[3]) Als Beispiel für das Initiationsfasten primitiver Völker mögen einige Belege folgen.

Bei den isolierten Stämmen des nordwestlichen tropischen Waldgebietes Südamerikas (Otomaken, Sáliva), ihren Aruaknachbarn, den Tikuna und Konibo ist neben anderen oft recht barbarischen Vorbereitungsriten für die Beschneidung auch das Fasten in Übung.[4]) Bei den Andamanesen müssen sich die Jünglinge auf ihre Initiation, die sich in verschiedenen Etappen auf mehrere Jahre erstreckt, durch Enthaltung gewisser Speisen wie

[1]) Vgl. auch A. W. Persson, A R W XXI (1922) 287ff.
[2]) Ibid. S. 446; vgl. auch Rohde *Psyche* I[2] S. 287; Hepding *Attis* R G V V I (1903) S. 178,5.
[3]) ibid. S. 436; vgl. dazu auch Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde (Bausteine zur Volkskunde u. Religionswissenschaft Heft I 1927) S. 20.
[4]) Buschan, Illustr. Völkerkunde I[2] (1922) 267.

Schildkröte, Honig, Schweinefleisch u. s. w. vorbereiten.[1]) Bei Mädcheninitiationen muß sich die Kandidatin unter der Aufsicht schon mannbarer Altersgenossinnen (Indien) oder älterer Frauen (Afrika) im Elternhaus streng abgeschlossen halten, sich wenig bewegen, auch gewisser Speisen sich enthalten.[2]) Bei den australischen Encounterbaistämmen überfallen die Männer die in den Männerbund aufzunehmenden Knaben, entreißen sie unter anscheinend heftigem Widerstand den Müttern und schleppen sie an einen entfernten Ort. Dort müssen die Jünglinge außer der Verrichtung anderer Zeremonien auch drei Tage und drei Nächte lang fasten und wachen. Auch die Mädchen müssen bei der Feier ihres Übertritts aus dem Kindesalter in das der Jungfrau fasten.[3]) Desgleichen dürfen die Indianer vor der Aufnahme in ihre Geheimbünde nichts essen.[4])

Wenn sich sodann unter den Zeremonien für die Initianden antiker Mysterien auch ein sakramentales Essen und Trinken findet und das Fasten des Weihekandidaten zugleich als Vorbereitung auf diesen sakramentalen Empfang von Speise und Trank gilt, so lassen sich auch dafür Parallelen bei primitiven Völkern anführen. So wird auf den Pentecost-Inseln (Neu-Hebriden) vor dem feierlichen Kavatrinken gefastet.[5]) Die Mexikaner enthielten sich vor dem Genuß des Sakramentes des Huitzilopochtli für einen Tag jeder Speise.[6])

Wir lassen nun zunächst die Fastenvorschriften, wie sie in den einzelnen antiken Mysterien in Übung waren, folgen:

Das Fasten im eleusinischen Demeterdienst.

Wie das Endziel aller Mysterien die Vereinigung mit der Gottheit, die Vergottung selbst ist, so liegt auch in dem eleusinischen Demeterdienst die religiöse Bedeutung „in dem sakramentalen Akt, der den Mysten zum leiblichen Sohn der Erdmutter prägte.“[7]) Auf diese Vergottung aber bereiten alle liturgischen Handlungen der Mysterien, auch das Fasten, den Weihekandidaten vor. Wir müssen bei der eleusinischen Initiation zwei Arten von Fastenvorschriften unterscheiden. Die eine bezieht sich nur auf die Meidung von einzelnen, ganz bestimmten Speisen, die zweite betrifft die *νηστεία*, die gänzliche Enthaltung von Speise und Trank.

---

[1]) Schmidt-Koppers, Der Mensch aller Zeiten (1924) III 1,180f.
[2]) Schmidt-Koppers a. a. O. III 1,273.
[3]) Ratzel a. a. O. I S. 348.
[4]) Clemen a. a. O. S. 436 mit Hinweis auf Lang *Myth, Ritual and Rel.*[2] (1901) I 272; Goblet D' Alviella R H R 46,1902,178.
[5]) R V III 192 Art. Fasten.
[6]) E R E V 761 Art. Fasting.
[7]) Körte A R W XVIII (1915) S. 126.

1) Die Abstinenz von einzelnen Speisearten.

Verboten war dem Mysten während der Initiation der Genuß der Meerbarbe: *Τρίγλαν δὲ τοὺς ἐν Ἐλευσῖνι μύστας σεβομένους ἴστε* (Plut. *De soll. anim.* 983 F Bernard. VI 77); ebenso Aelian *De nat. anim.* IX 51: *Ἐν Ἐλευσῖνι τιμὰς ἔχει ἐκ τῶν μυομένων.* Derselbe Schriftsteller nennt neben der *τρίγλη* auch noch den *γαλεός,* den Hai, als verbotene Speise IX 65: *Οἱ μυούμενοι τοῖν θεοῖν οὐκ ἂν πάσαιντο γαλεοῦ φασιν . . . τῆς δὲ τρίγλης οὐκ ἂν γεύσαιντο οἱ αὐτοὶ μύσται.* Wahrscheinlich ist hier noch eine Stelle bei Athen. VIII 325 C zu nennen, die sich auf die Meerbarbe und den Mainisfisch bezieht: *Μελάνθιος δ᾿ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων* (sc. *τῇ Ἑκάτῃ φησί θύεσθαι*) *καὶ τρίγλην καὶ μαινίδα.* Porphyrios (*De abst.* IV 16) dehnt das Verbot auf alle Fische aus; unter das Speisegebot fallen auch noch alles Hausgeflügel, die Bohnen, die Granate, der Apfel, das Fleisch nicht richtig abgestochener Tiere: *καὶ τὸν ἀλεκτρυόνα δὲ ταύτῃ* (sc. *τῇ Δήμητρι*) *ἀφιέρωσαν. διὸ καὶ ἀπέχονται οἱ ταύτης μύσται ὀρνίθων ἐνοικιδίων. παραγγέλλεται γὰρ καὶ Ἐλευσῖνι ἀπέχεσθαι καὶ κατοικιδίων ὀρνίθων καὶ ἰχθύων καὶ κυάμων ῥοιᾶς τε καὶ μήλων καὶ ἐπ᾿ ἴσης μεμίανται τό τε λεχοῦς ἅψασθαι καὶ τὸ θνησειδίων.* Ähnlich lautet das Verbot bei Hieronymus *Adv. Jovin.* II 14 (M P L 23,303): *apud Eleusinam etiam volucribus et piscibus et quibusdam pomis abstinere solemne est.* Vom Bohnenverbot im Dienste der Demeter Eleusinia in Pheneos erzählt Pausanias VIII 15,3: *Φενεατῶν δέ ἐστι λόγος, καὶ πρὶν ἢ Ναὸν ἀφικέσθαι καὶ ἐνταῦθα Δήμητρα πλανωμένην. Ὅσοι δὲ Φενεατῶν οἴκῳ τε καὶ ξενίοις ἐδέξαντο αὐτήν, τούτοις τὰ ὄσπρια ἡ θεὸς τὰ ἄλλα, κύαμον δὲ οὐκ ἔδωκέ σφισι. Κύαμον μὲν οὖν ἐφ᾿ ὅτῳ μὴ καθαρὸν εἶναι νομίζουσιν ὄσπριον, ἔστιν ἱερὸς ἐπ᾿ αὐτῷ λόγος.* Das Bohnenverbot hat Pausanias auch an einer anderen Stelle (I 37,4) im Auge: *ᾠκοδόμηται δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ναὸς οὐ μέγας καλούμενος Κυαμίτου· σαφὲς δὲ οὐδὲν ἔχω λέγειν, εἴτε πρῶτος κυάμους ἔσπειρεν οὗτος, εἴτε τινὰ ἐπεφήμισαν ἥρωα, ὅτι τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστι σφίσιν ἐς Δήμητρα τὴν εὕρεσιν. Ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.* Unerlaubt war auch das Trinken von Wein; *Hymn. Hom.* auf Demeter 206ff.: *Τῇ δὲ δέπας Μετάνειρα δίδου μελιηδέος οἴνου / πλήσασ᾿· ἡ δ᾿ ἀνένευσ᾿· οὐ γὰρ θεμιτόν γ᾿ οἱ ἔφασκε / πίνειν οἶνον ἐρυθρόν. Schol. vet. in Nikand. Alexiph.* 130: *Ἥτις Μετάνειρα . . . ἐκέρασεν αὐτῇ οἶνον ἐπὶ τῇ θλίψει. Ἡ δὲ θεὸς οὐκ ἐδέξατο, λέγουσα μὴ θεμιστὸν εἶναι πιεῖν αὐτὴν οἶνον ἐπὶ τῇ θλίψει τῆς θυγατρός.* Die Liste der verbotenen Speisen kann vielleicht noch ergänzt werden durch eine Stelle bei Diog. Laert. VIII 33, die zwar eine pythagoreische Kultsatzung vorstellt (vgl. S. 29), aber,

wie ausdrücklich gesagt wird, auch für die Initianden in den Mysterienreligionen Geltung hatte: *Τὴν δ' ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντὸς καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζῴων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.*

2) Die *νηστεία*.

Neben einer Enthaltung von ganz gewissen Speisen kannte der eleusinische Demeterdienst auch noch die *νηστεία*, die gänzliche Enthaltung von Speise und Trank. Die *νηστεία* muß im Initiationsritus von Eleusis von großer Bedeutung gewesen sein. Klar erhellt das aus dem homerischen Demeterhymnus: das strenge Fasten der Göttin ist das mythische *αἴτιον* für den Kultbrauch. Demeter, die die Hilferufe ihrer Tochter vernommen hat, eilt dem Räuber nach, aber, da sie nicht weiß, wohin er sich gewendet, irrt sie im Trauergewand, mit fliegenden Haaren, die leuchtenden Fackeln in den Händen suchend über die Erde, nicht Ambrosia rührt sie mehr an, nicht süßen Nektar (v. 49 f.):

οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἡδυπότοιο
πάσσατ' ἀκηχεμένη, οὐδὲ χρόα βάλλετο λουτροῖς.

Und auch als ihr von Seiten der Hekate und des Helios schreckliche Gewißheit geworden, daß Hades der Räuber gewesen, fastet sie weiter. Tiefen Groll im Herzen kommt sie nach Eleusis in das Haus des Keleos und der Metaneira. Trauernd sitzt sie dort und noch einmal erfahren wir (v. 200 f.):

ἀλλ' ἀγέλαστος, ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος
ἧστο, πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρός.

Erst als die Dienerin Jambe, die voller Späße steckt, sie erheitert, nimmt sie einen Trank an, aber nicht Wein ist es, sondern ein Mischtrank aus Wasser, Mehl und Polei gemischt, den Kykeon muß ihr Metaneira reichen.[1]) Mit dem Nehmen dieses Labetrankes bricht Demeter ihr starres Fasten. Daß dieser sakramentale Mischtrank in den Mysterien von Eleusis in unmittelbarer Beziehung zur *νηστεία* stand, erfahren wir aus Clemens Alex. *Protrept.* 21,2 G C S Stählin I S. 16: *Κἄστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.* Arnobius (*Adv. nat.* V 26 C S E L IV S. 198) übernimmt diese Stelle von Clemens: *Ieiunavi atque ebibi cyceonem: ex cista sumpsi et in calathum misi: accepi rursus, in*

---

[1]) Vgl. zur Mischung des Kykeon Foucart a. a. O. S. 378; Roscher, N. Jahrb. f. Philologie. CXXXVII 522ff; Phil. Wochenschr. 48 (1928) 1316.

cistulam transtuli. Die *νηστεία* erfuhr also ihr Ende durch den Genuß des Kykeon.

Die *νηστεία* wird auch im Demeterhymnus des Kallimachos v. 10ff. hervorgehoben:

Πότνια, πῶς σε δύναντο πόδες φέρεν ἔστ' ἐπὶ δυθμάς,
ἔστ' ἐπὶ τὼς μέλανας καὶ ὅπα τὰ χρύσεα μᾶλα;
οὐ πίες οὔτ' ἄρ' ἔδες τῆνον χρόνον, οὐδὲ λοέσσω.

und weiter unten nochmals:

αὐσταλέα ἄποτός τε, καὶ οὐ φάγες οὐδὲ λοέσσω.

Wieder ist es die gänzliche Enthaltung von Speise und Trank, die uns in diesen Anrufungen entgegentritt.

Die *νηστεία* der Demeter erwähnt schließlich noch ein Fragment des Karkinos (Frg. 5 T G F² p. 799):

πένθεσιν δὲ παρθένου
σίτων ἄμοιρον Διοτρεφὲς φθίνειν γένος,
ὅθεν θεὰς τιμῶσιν εἰς τὰ νῦν ἔτι.

Ferner der Hymnus Orph. XLI (ed. Abel):

ἥ ποτε μαστεύουσα πολυπλάγκτῳ ἐν ἀνίῃ
νηστείην κατέπαυσας Ἐλευσῖνος γυάλοισιν
ἦλθές τ' εἰς Ἀίδην πρὸς ἀγαυὴν Περσεφόνειαν.

Nikander in seinen *Alexipharmaka* v. 128ff.:

Τῷ δὲ σὺ πολλάκι μὲν γληχὼ ποταμηίσι νύμφαις
ἐμπλήδην κυκεῶνα πόροις ἐν κύμβει τεύξας,
νηστείρης Δηοῦς μορόεν ποτόν, ᾧ ποτε Δηὼ
λαυκανίην ἔβρεξεν ἀν' ἄστυρον Ἱπποθόωντος
Θρηίσσης ἀθύροισιν ὑπὸ ῥήτρῃσιν Ἰάμβης.

Dazu die *Scholia vetera in Nikandri Alexiph.* 130: *Νηστείρης Δηοῦς· ἰστέον, ὅτι τῆς Κόρης, ἤγουν τῆς Περσεφόνης ἁρπασθείσης ὑπὸ Πλούτωνος ἡ μήτηρ αὐτῆς, ἡ Δηώ, νῆστις περιήρχετο ζητοῦσα αὐτήν. Καὶ δὴ περιερχομένη καὶ ζητοῦσα αὐτὴν ὑπεδέχθη ἐν τοῖς οἴκοις τοῦ Ἱπποθόωντος, ὃς ἦν υἱὸς τοῦ Ποσειδῶνος ἐξ Ἀλόπης τῆς Κερκυόνος, ὑπὸ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Μετανείρας. Ἥτις Μετάνειρα παρέθηκεν αὐτῇ τράπεζαν καὶ ἐκέρασεν αὐτῇ οἶνον ἐπὶ τῇ θλίψει. Ἡ δὲ θεὸς οὐκ ἐδέξατο, λέγουσα μὴ θεμιστὸν εἶναι πιεῖν αὐτὴν οἶνον ἐπὶ τῇ θλίψει τῆς θυγατρός. Ἀλφίτων δὲ αὐτὴν κυκεῶνα ἐκέλευσεν αὐτῇ παρασκευάσαι, ὃν δεξαμένη ἔπιεν.* Dieselbe Stelle findet sich noch einmal in den Euripidesscholien *Orest* 964. Mit dem Genuß des Kykeon hatte für die Mysten das Fasten ein Ende gefunden. Von der Zeremonie des Kykeon wissen wir nur soviel, daß sie in Verbindung mit der anderen im *σύνθημα* von Clemens Alex. genannten Kulthandlung *ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην* die unmittelbare Vorbereitung zur *τελετή* bildete. Diese selbst fand in nächtlicher Session im Telesterion statt. Also werden die Mysten den heiligen Trank sicher in den

ersten Stunden der einbrechenden Nacht empfangen haben, als Hesperos, der langersehnte Abendstern, am Himmel aufgezogen war und den harrenden Fastern die nahe Erfüllung verkündete und damit das Aufhören der Fastenzeit. So wenigstens müssen wohl die Verse des Kallimacheischen Demeterhymnus verstanden werden (v. 6ff.):

Μηδ' ὅκ' ἀφ' αὑαλέων στομάτων πτύωμες ἄπαστοι.
Ἕσπερος ἐκ νεφέων ἐσκέψατο πανίκα νεῖται,
Ἕσπερος, ὅς τε πιεῖν Δαμάτερα μῶνος ἔπεισεν,
ἁρπαγίμας ὅτ' ἄπυστα μετέστιχεν ἴχνια κώρας.

Eine Bestätigung für diese Auffassung können wir in Ovids *Fast.* IV 535f. finden:

Quae (= Ceres) quia principio posuit ieiunia noctis,
Tempus habent mystae sidera visa cibi.

Die einbrechende Nacht also war den Mysten freudiges Signal, daß die Fastenzeit nun zu Ende sei.[1])

Auch das Fragment eines anderen Demeterhymnus können wir damit in Einklang bringen, das oben S. 5 zitiert ist. Es könnte zunächst verwunderlich erscheinen, wie hier Helios — denn das ist *Πῦρ* — plötzlich in Beziehung gesetzt wird zur *νηστεία.* Aber wenn man noch ein Mal erwägt, daß ja der aufgehende Hesperos den Fastern Erlösung bedeutet, so kann man sich der Dielsschen Interpretation (Ein orph. Demeterhymnus, Festschrift f. Gomperz [1902] S. 7) schwerlich entziehen. Diels hält diese Version für eine mythische Umbildung der Stimmungen, die sich in den Herzen der fastenden Mysten geregt haben mögen, wenn die immer noch starke Sonne des Monats Boëdromion ihre Feuerstrahlen auf sie unbarmherzig herabsandte. Endlos mögen ihnen die Stunden erschienen sein, da Helios seine sengende Bahn durch das Himmelsblau zog, sehnsüchtig werden ihre Augen Ausschau gehalten haben nach dem milde blinkenden Abendstern, der ihnen den sakramentalen Labetrunk und damit Erlösung aus diesen bangen Stunden harrenden Fastens bringen sollte. Daraus, so nimmt Diels an, habe sich die mythische Auffassung entwickelt, daß „Helios selbst, dessen Feuer auch noch im Boëdromion heiß genug auf die harrenden Faster herabbrennen konnte, die *νηστεία* angeordnet habe und sie als Preis für die Erlösung der Persephone der trauernden Mutter bezeichnet habe.“ Aus diesen Gedanken heraus gibt dann Diels den Inhalt der Verse: „Helios“, (so spricht Persephone), „wollte mich der Mutter zuführen, wenn sie ein siebentägiges Fasten auszuhalten im Stande sei.“ Demeter unterzog sich dieser schweren Bedingung, sie fastete sieben Tage; des-

[1]) Vgl. auch Förster, Der Raub u. d. Rückkehr d. Persephone, Stuttgart (1874) S. 79.

halb erhielt sie ihre Tochter zurück. Folgendes wird sich aus dem bisher Gesagten mit Sicherheit ergeben:

Die *νηστεία* war eine Vorbereitung auf den Empfang des sakramentalen Kykeon und der folgenden *τελετή*. Die *νηστεία* fand ihren Beschluß am Abend, da die Sonne untergegangen und der Hesperos am Himmel aufgezogen war.

3) Die Einordnung der unter 1) genannten Abstinenzvorschriften und der *νηστεία* in den Festrahmen.

Was zunächst die *νηστεία* anlangt, so bemerkt Schoemann (Griech. Altert. II[4] 400 Anm. 1) mit Recht: „Daß es (sc. das Fasten) neun Tage lang gedauert habe, ist aus dem homerischen Hymnus sehr mit Unrecht gefolgert worden.“ (Vgl. dazu auch Foucart *Les mystères d' Éleusis* [1914] S. 284.) Es heißt zwar im Hymnus, daß Demeter neun Tage lang ohne Speise und Trank über die Erde irrt, bis sie von Hekate und Helios erfährt, wer ihre Tochter geraubt hat. Aber aus dem Hymnus erfahren wir auch, daß sie auch dann noch fastend weiterwandert, bis sie in das Haus des Keleos und der Metaneira kommt und den Kykeon erhält. Die Zahl der Fasttage ist somit im homerischen Hymnus nicht genau bestimmt, dem Dichter war nur daran gelegen, die Zeit der *νηστεία* als recht lang und beschwerlich zu schildern. So konnte im neapolitanischen Hymnusfragment auch ruhig an die Stelle der Zahl „neun“ die Zahl „sieben“ treten. Zu dem Schlusse, daß es sich bei der Zahlenangabe der beiden genannten Hymnen nur um ein dichterisches Bild handelt, das die Länge und Beschwerlichkeit der *νηστεία* schildern soll, führen auch noch andere Erwägungen. Es erscheint doch unmöglich, daß die *νηστεία* mit der unerbittlichen Strenge, wie sie uns im Demeterhymmus entgegentritt, von den Mysten beobachtet werden konnte. Diese mußten doch sicherlich während dieser Zeit auch noch anderen religiösen Übungen obliegen. Woher sie dazu bei dieser strengen Fastenordnung die physische Kraft nehmen sollten, bleibt unverständlich. Die Fastenvorschriften sehen weiterhin nicht nur die *νηστεία*, sondern auch die Meidung von ganz bestimmten Speisen als Vorbereitung auf die *τελετή* vor. Bei einer zu weiten zeitlichen Ausdehnung der *νηστεία* würden diese Einzelspeisegebote schwerlich in der Festfolge unterzubringen sein. Die Festfolge selbst ist uns allerdings erst aus späterer Zeit bekannt, da Eleusis athenisches Gebiet geworden, Iakchos in die eleusinischen Mysterien eingedrungen war und breiten Platz beanspruchte, als auch die Asklepien im ersten Teil des Festprogramms noch Raum einnahmen und manch andere Zeremonie.[1]) In der Fülle, die das Festprogramm aufweist,

[1]) Vgl. zu der ganzen Festfolge Mommsen, Die Feste der Stadt Athen S. 204ff; Foucart a. a. O. S. 299ff.

kann die Dauer der *νηστεία* nicht sehr lange gewesen sein. Wenn wir versuchen sie zu bestimmen, so müssen wir als *terminus ante quem* immer die Austeilung des Kykeon an die Pilger festhalten. Wann fand nun diese statt? Der Iakchoszug brach am Morgen des 19. Boëdromion von Athen zur heiligen Fahrt nach Eleusis auf und kam am Abend (= Beginn des 20. Boëdromion) dort an. Fackeln lohten auf, das Dunkel zu erhellen; denn der Mond erscheint in diesen Nächten erst zu später Stunde. Hier scheint das demetreische Element wieder Platz zu greifen (vgl. Laktanz *Institut.* I 21,24: *quam* (= *Proserpinam*) *quia facibus quaesisse Ceres dicitur, idcirco sacra eius ardentium taedarum iactatione celebrantur.* Es folgten dann die *χλεῦαι*, Neckereien und Scherze, die die Pilger als Nachbildung der Jambe-Demeterszene (*Hom. Hymn.* 202ff; Aristoph. *Ran.* 372 ff.) ausführten. Daran hätte sich dann eigentlich der Empfang des Kykeon durch die Mysten anschließen müssen; denn auch Demeter nimmt aufgeheitert durch Jambes Possen den Mischtrank (*Hom. hymn.* v. 210). Das erscheint mir aber als sehr unwahrscheinlich. Aus unseren Ausführungen oben war zu ersehen, daß *νηστεία* und Kykeon unlöslich zusammengehörten, daß dem Kykeon die *νηστεία* unmittelbar vorherging. Clemens Alex. besonders nennt in dem *σύνθημα* die drei Kulthandlungen in einem Atemzug so, daß sie nur ohne Unterbrechung aufeinanderfolgend gedacht werden können. Der laute lärmende Tag des Iakchoszuges aber mit seinen vielen Zeremonien dünkt mir wirklich nicht ernstlich für die *νηστεία* in Betracht zu kommen, die ja zugleich den Charakter düsterer Trauer an sich trug. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß gerade dieser Tag große physische Anforderungen an die Mysten, unter denen doch auch Frauen waren, stellte. Man bedenke nur den Weg von Athen nach Eleusis, den die Pilger meistens zu Fuß zurücklegten! Ich möchte vielmehr einer anderen Vermutung Raum geben. Mommsen(a. a. O. S. 231 Anm. 7) hält es für unmöglich, daß an diesem Abend der Kykeon noch allen Pilgern gereicht werden konnte. Die Zahl der Mysten war oft eine ganz erhebliche. Durch eine allzulange Ausdehnung hätte zudem sicher diese geheimnisvolle Feier an Wirkung eingebüßt; es war ja für den Augenblick immer nur der einzelne beschäftigt. Mommsen denkt sich deshalb den Genuß des Kykeon, also die Szene zwischen Demeter, Jambe und Metaneira, in dieser Nacht nur vorbildlich von der Priesterschaft dargestellt. Die Austeilung des Kykeon aber an die Mysten fand an den folgenden eigentlichen Mysterientagen jeweils am Abend vor der Teletesitzung statt und zwar nicht an alle Pilger, sondern nur an die jeweils zur Einweihung zugelassenen. Schließlich ist auch noch Aristophanes *Ran.* 371 heranzuziehen, wo wir erfahren, daß die Lampadephorie sich nicht

allein auf den 20. Boëdromion beschränkte, sondern daß sie auch noch an den Abenden der folgenden *ἡμέραι μυστηριώτιδες* stattfand. Damit würden wir aber folgendes einheitliche Bild gewinnen: an jedem Abend der eigentlichen Mysterientage, über die wir sonst sehr schlecht unterrichtet sind, Lampadephorie, Empfang des Kykeon der zur nächtlichen Teletesitzung zugelassenen Weihekandidaten. Mit dieser Annahme würden wir auch die Zeit für die *νηστεία* herausbekommen; sie wäre für den einzelnen Mysten der jeweilige Lichttag, welcher der Nacht seiner *τελετή* vorherging. Die *sidera visa* bedeuteten dann das Ende des *ieiunium*, das den Mysten auf den sakramentalen Labetrank und die Wunder der heiligen Weihenacht vorbereiten sollte. Ein Analogon haben wir ja bei den Juden: es ist der „lange Tag" des Versöhnungsfestes, an dem die Gläubigen keine Speise anrühren, bis die Sterne am Himmel aufgezogen sind. Vergleiche auch die Stelle bei Athen. IV 156 A f., die auf einen jüdischen oder noch wahrscheinlicher christlichen Ritus sich bezieht: *ἀνέτεινες γὰρ ἡμᾶς ὥςπερ νηστείαν ἄγοντας καὶ περιμένοντας τὸ ἀνατέλλον ἄστρον, οὗ φασι μὴ φανέντος οἱ τὴν χρηστὴν ταύτην φιλοσοφίαν εὑρόντες νόμιμον εἶναι μηδενός γεύεσθαι* (Casaubonus *Animadv. in Athen.* IV 14 p. 282; Mengis, Die schriftstellerische Technik im Sophistenmahl des Athenaios 1920 S. 86); ferner Fronto *Ad M. Caes.* II *ep.* 7 (ed. Naber S. 32): *nec aliter Kal. Sept. exspecto, quam superstitiosi stellam, qua visa ieiunium polluant*; Hieron. *adv. Jovin.* II 5 (M P L 23,291): *Petrus apostolus non exspectat stellam more Judaico, sed hora sexta in solarium pransurus ascendit.* (Casaubonus a. a. O. und Mengis a. a. O. geben noch weiteres Material an.) Auch das Fasten der Mohammedaner im Monat Ramadan kann hier genannt werden. So verstehen wir schließlich auch, warum der Kallimacheische Hymnus und Ovid, der nach einer alexandrinischen Quelle arbeitet (vgl. Diels a. a. O. S. 7), so sehr das Aufziehen der Sterne als Ende der *νηστεία* betonen, von einer näheren Zahlenangabe aber absehen. Diese ist im homerischen Hymnus und im neapolitanischen Fragment nur dichterisches Bild für die Länge und Schwere der *νηστεία*. Ordnen wir auf die eben ausgeführte Weise die *νηστεία* in den Festrahmen der großen Eleusinien ein, so löst sich noch eine andere Schwierigkeit, nämlich die Unterbringung der Abstinenzvorschriften, die sich nur auf ganz bestimmte Speisen beziehen. Vielleicht hilft uns hier eine analoge Erscheinung im Attiskult weiter. Auch dort ist bei der Initiation für die Mysteriengemeinde neben der Enthaltung von Getreide und anderer heiliger und unreiner Nahrung auch die vollständige *νηστεία* in Übung und zwar so, daß erstere mit dem Eintritt in die *ἁγνεία* beginnt und als unmittelbare Vorbereitung dann auf die Epiphanie des Gottes in eine vollständige *νηστεία* übergeht (s. darüber unten).

In ähnlicher Weise wird man auch die Einzelfastenvorschriften der eleusinischen Mysterien in die Festfolge einpassen müssen. Ich glaube, daß vom 15. Boëdromion an, dem Tage des *ἀγυρμός* und der *πρόρρησις*, an dem die Weihekandidaten dem Mystagogen übergeben wurden, die auf einzelne Speisen bezüglichen Verbote in Kraft traten. Libanios gibt uns ja ein Bild von dem Eifer, mit dem die Mystagogen über die kultische Reinheit ihrer Schützlinge wachten; immer und immer mahnten sie: „Wenn du das oder jenes gegessen hast, bist du nicht mehr im Stande der Reinheit." (*καὶ ἰδίᾳ πάλιν τὸ εἰ τοῦ καὶ τοῦ ἐγεύσω, οὐ καθαρὸς πάρει, καὶ πολλὴ τούτων παρὰ τοῖς μυσταγωγοῖς ἐπιμέλεια;* Liban. *Or. Corinth. p.* 356.) Mit dem Lichttag endlich, der der *τελετή* des einzelnen Initianden vorherging, setzte der „lange Tag" der *νηστεία* ein, bis der aufziehende Abendstern Erlösung aus der harrenden Sehnsucht brachte.

Das Fasten im Kybele-Attiskult.

1) Die Fastenvorschriften für die Initianden.

Über die Fastenvorschriften bei der Initiation sind wir zunächst unterrichtet durch die Rede des Kaisers Julian an die Göttermutter (*Orat.* V p. 173 D ff.). Die geheimen Zeremonien der Mysterien fanden an dem großen Attisfest im Monat März statt.[1]) Nach Julian gestattete der *ἱερὸς νόμος* auffallender Weise den Genuß des Fleisches: *Κρεῶν μὲν ἅπτεσθαι δίδωσιν ὁ ἱερὸς νόμος* (174 A; dazu Hieron. *Epist.* 107,10 *ad Laetam* C S E L LV 301: *faciant hoc cultores Isidis et Cybelae, qui gulosa abstinentia Phasides aves ac fumantes turtures vorant*; *Adv. Jovin.* II 15 M P L 23,512: *maxime cum apud illos ieiunium panis sagina carnium compensetur*). Verboten ist aber der Genuß der *σπέρματα: ἀπαγορεύει δὲ τῶν σπερμάτων* (174 A), allerdings nicht schlechthin, sondern das Verbot betrifft nur die in die Erde hineinwachsenden Früchte: *οὐκοῦν οὐκ ἐᾷ πρῶτον σιτεῖσθαι τὰ κατὰ γῆς δυόμενα σπέρματα* (175 B). Deshalb essen manche auch die Hülsenfrüchte, da sie nicht als Erdgewächse, sondern als Kraut von ihnen angesehen werden; denn sie streben nach oben und sind gerade aufgerichtet und setzen sich nicht an der Erde an: *Ἐνί τινες κέχρηνται σπέρματι, τοῖς λοβοῖς, οὐ σπέρμα μᾶλλον ἢ λάχανον αὐτὸ νομίζοντες εἶναι τῷ πεφυκέναι πως ἀνωφερὲς καὶ ὀρθὸν καὶ οὐδὲ ἐρριζῶσθαι κατὰ τῆς γῆς* (175 C f.). Verboten ist jedoch die Rübe, weil sie tief in der Erde steckt und daher unterirdich ist: *Ταύτῃ τοι καὶ τῆς γογγυλίδος τὸ μὲν γεωχαρὲς ὡς χθόνιον ἐπιτάττει παραιτεῖσθαι* (175 D), verboten sind die Wurzeln, die sich von der Erde nähren und von ihr affiziert sind: *Ῥίζαις δὲ ἀπαγορεύει καὶ μάλιστα ταῖς ἐντρεφο-*

---

[1]) Hepding *Attis* R G V V I (1903) S. 147ff; 182; Strathmann a. a. O. S. 235.

μέναις καὶ συμπαθούσαις τῇ γῇ (176 A). Verboten sind Äpfel: *Καὶ μὴν καὶ τῶν δένδρων μῆλα μὲν ὡς ἱερὰ καὶ χρυσᾶ καὶ ἀρρήτων ἄθλων καὶ τελεστικῶν εἰκόνας καταφθείρειν οὐκ ἐπέτρεψε καὶ καταναλίσκειν* (ibid.), verboten sind die Granaten als den Unterirdischen geweihte Frucht: *Ῥοιᾶς δὲ ὡς φυτὸν χθόνιον παρῃτήσατο* (176 B), verboten sind die Früchte der Dattelpalme: *Καὶ τοῦ φοίνικος δὲ τὸν καρπὸν ἴσως μὲν ἄν τις εἴποι διὰ τὸ μὴ γίνεσθαι περὶ τὴν Φρυγίαν* (176 B), verboten ist der Genuß aller Fische: *Ἐπὶ τούτοις ἀπηγόρευται ἰχθύσιν ἅπασι χρῆσθαι* (176 B), verboten ist der Genuß von einigen Vögeln, die als heilig gelten: *Ὄρνισιν οὖν ἐπιτρέπει χρῆσθαι πλὴν ὀλίγων, οὓς ἱεροὺς εἶναι πάντῃ συμβέβηκεν* (177 B), verboten ist schließlich der Genuß von Schweinefleisch: *Καὶ τῶν τετραπόδων τοῖς συνήθεσιν ἔξω τοῦ χοίρου* (177 B f; vgl. dazu Paus. VII 17,10: *Ἐνταῦθα ἄλλοι τε τῶν Λυδῶν καὶ αὐτὸς Ἄττης ἀπέθανεν ὑπὸ τοῦ ὑός· καί τι ἑπόμενον τούτοις Γαλατῶν δρῶσιν οἱ Πεσινοῦντα ἔχοντες ὑῶν οὐχ ἁπτόμενοι*). In diese Liste muß sicher auch noch das Brotverbot eingefügt werden, von dem Arnobius, Tertullian, Hieronymus sprechen: Arnob. *Adv. nat.* V 16 (C S E L IV 188 ff.): *Quid temperatus ab alimonio panis, cui rei dedistis nomen castus? Nonne illius temporis imitatio est, quo se numen ab Cereris fruge violentia maeroris abstinuit?* Tertull. *De ieiun.* XVI (C S E L XX 296,8): *Sed bene quod tu nostris xerophagiis blasphemias ingerens casto Isidis et Cybeles eas adaequas.* Hieron. *Adv. Jovin.* II 5 (M P L 23,291): *De ciborum sibi placent abstinentia, quasi non et superstitio gentilium castum Matris Deum observet et Isidis*; ibid. II 17 (M P L 23,512): *Quomodo autem virginitati non praeiudicat imitatio virginum diaboli, ita nec veris ieiuniis castum Isidis et Cybeles et quorundam ciborum in aeternum abstinentia.* Hieron. *Epist.* 107,10 *ad Laetam* (C S E L LV 301): *Faciant hoc cultores Isidis et Cybelae . . . ne scilicet Cerealia dona contaminent.* Hepding (a. a. O. S. 156 Anm. 3) weist auf denselben Brauch am syrischen Tâ-uz-Fest hin; vgl. dazu Frazer *Adonis, Attis, Osiris*[2] S. 226.

Eine weitere Ergänzung finden wir in den Angaben des Sallustius *De diis et mundo* c. IV (ed. Nock): *Καὶ πρῶτον μὲν καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμὲν σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα· ἑκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῇ· εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία . . .* Hepding (a. a. O. S. 183) hat daraus mit Recht geschlossen, daß die Liste der von Julian, Arnobius, Tertullian und Hieronymus genannten Speisen sich auf die Tage vor der kultischen Fichtenfällung (*δένδρου τομαί*) bezieht, daß mit dem 22. März aber ein absolutes Fasten, eine *νηστεία* eintrat. Die *νηστεία* wird ihr Ende mit dem 25. März, dem freudvollen Tag der Hilaria, erreicht haben, nachdem am Tage zuvor, am

dies sanguinis, die Trauer um den toten Attis ihren Höhepunkt erreicht hatte.[1]) Auf die Parallele im eleusinischen Demeterdienst wurde schon hingewiesen (S. 82f.).

Auch vom Fasten im Attis-Kybelekult wissen wir, daß es nicht nur allgemein vorbereitenden Charakter hatte, sondern wie in den Mysterien von Eleusis speziell einem sakramentalen Essen und Trinken vorausging. Es ist uns noch das Kultbekenntnis der Attismysten überkommen, allerdings in zweifacher Fassung. Bei Clemens Alex. (*Protrept.* II 15,3 G C S Stählin I 13): *Ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν*, während Julius Firm. Maternus (*De errore prof. rel.* 18) folgende Formel gibt: *Ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.*[2]) Auch auf dieses mystische Mahl soll das Fasten vorbereiten.[3])

2) Die übrigen Fastenvorschriften.

Auch nach der Einweihung in die Mysterien waren die Diener der Kybele und des Attis noch verschiedenen Enthaltungsvorschriften, die sich auf die Nahrung bezogen, unterworfen. So erzählt uns Marinos in der *Vita Procli* 19, daß dieser ein treuer Beobachter der *μητρῳακαὶ καστεῖαι* war (über *καστεῖαι* siehe S. 12f.): *Τὰς δὲ Μητρῳακὰς παρὰ Ῥωμαίοις ἢ καὶ πρότερόν ποτε παρὰ Φρυξὶ σπουδασθείσας καστείας ἑκάστου μηνὸς ἥγνευεν.* Diese *καστεῖαι* waren an der *εἰνάς* oder *εἰκάς* des Monats; der Schol. Nikand. *Alexiph.* 218 erzählt wenigstens, daß am neunten oder zwanzigsten Tag des Monats Mysterien der Rhea-Kybele gefeiert wurden: *Εἰνάδι δὲ ἀντὶ τοῦ τῇ ἐννάτῃ τοῦ μηνὸς ἤγουν τῆς σελήνης τὰ μυστήρια αὐτῆς ἐπιτελοῦσιν ἢ εἰκάδι· τῇ εἰκοστῇ τῆς σελήνης.*[4]) Die Worte Julians (*Orat.* V 176 C: *δοκεῖ δὲ ἔμοιγε δυοῖν ἕνεκεν ἄν τις ἰχθύων μάλιστα μὲν ἀεί, πάντως δὲ ἐν ταῖς ἁγιστείαις ἀποσχέσθαι*) lassen uns einen interessanten Einblick tun in das innere Leben der Attis-Kybelegemeinde. Es scheint nach dieser Bemerkung eine zweifache Richtung existiert zu haben, eine mit freierer Einstellung, die die Speisegebote nur für die Tage der *ἁγνεία* angewendet wissen wollte, und eine andere strengere, die daraus am liebsten einen *νόμος εἰς ἀεί* gemacht hätte. Julian steht deutlich auf Seiten der Eiferer. Daß diese Richtung ihre Anhänger hatte, erfahren wir auch aus Hieronymus *Adv. Jovin.* II 17 (M P L 23,512): *Ita nec veris ieiuniis castum Isidis et Cybeles et quorundam ciborum in aeternum abstinentia.*

---

[1]) Vgl. auch Strathmann a. a. O. S. 235.

[2]) Zu dieser doppelten Überlieferung vgl. Usener, Altgriech. Versbau S. 89; Dieterich, Eine Mithrasliturgie[3] S. 216f; Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1917, 4 S. 8ff.

[3]) Vgl. dazu Hepding a. a. O. S. 184f; Frazer *Adonis, Attis, Osiris*[2] S. 227; 229.

[4]) Vgl. Hepding a. a. O. S. 204; Lobeck *Aglaoph.* 645 i.

Aus Arnobius *Adv. nat.* V 6 (C S E L IV 179) erfahren wir noch als Einzelheit, daß man sich zuvor des Weines enthalten mußte, wollte man ein Attisheiligtum betreten: *unde vino, quod silentium prodidit, in eius nefas est sanctum sese inferre pollutis.*

Das Fasten in den Isismysterien.

1) Die Fastenvorschriften bei der Initiation.

Über die Fastenvorschriften für die Initianden sind wir gut unterrichtet durch Apuleius, der uns in seinen Metamorphosen einen reizvollen Bericht über seine Aufnahme in den engeren Kreis der Isisdiener gibt. Drei Weihegrade muß Lucius-Apuleius durchlaufen, denen ganz bestimmte Vorbereitungsriten vorausgehen. Die erste Weihe erhält er in Kenchreai bei Korinth vom Hohenpriester der Isis, Mithras. Dieser schreibt ihm auch eine zehntägige Enthaltung von Fleisch und Wein vor: *Praecipit, decem continuis illis diebus cibariam voluptatem cohercerem neque ullum animal essem et invinius essem* (Metam. XI 23). Die zweite Weihe erfolgt im Isistempel auf dem Marsfeld zu Rom, der wieder eine zehntägige Enthaltung von jeder Fleischspeise vorausgeht: *Ergo igitur cunctis adfatim praeparatis, decem rursus diebus inanimis contentus cibis, . . . plena iam fiducia germanae religionis obsequium divinum frequentabam* (XI 28). Durch die dritte Weihe erhält Apuleius Aufnahme in den Vorstand des Kollegiums der Pastophoren, er erfüllt die Abstinenzforderungen über die vorgeschriebene Leistung hinaus: *Hactenus divini somnii suada maiestas quod usus foret pronuntiavit. Nec deinceps postposito vel in supinam procrastinationem reiecto negotio, statim sacerdoti meo relatis quae videram, inanimae protinus castimoniae iugum subeo et lege perpetua praescriptis illis decem diebus spontali sobrietate multiplicatis instructum teletae comparo largitus, ex studio pietatis magis quam mensura rerum <mearum inpendiis> collatis* (XI 30). Hierher ist sicherlich auch die Enthaltung von Brot zu stellen, von der uns Tertullian (*De ieiun.* XVI) und Hieronymus (*Adv. Jovin.* II 5; 17; *Epist.* 107,10 *ad Laetam*; s. o. S. 84) berichten. Plutarch (*De Is. et Os.* 352 A Bernard. II 472) sagt ganz allgemein, daß βρωμάτων πολλῶν καὶ ἀφροδισίων ἀποχαί Voraussetzung dafür seien, daß die Göttin ihren ἱερὸς λόγος enthüllt.

2) Die übrigen Fastenvorschriften.

Auch außer der Vorbereitungszeit auf die Weihegrade waren die Isismysten verschiedenen Speiseregeln unterworfen. Klar erhellt dies aus der Mahnung der Göttin an Apuleius, der sich zu einer besonderen Jüngerschaft der Göttin nicht entschließen kann, da ihm ihre Forderungen zu hart erscheinen: *difficile religionis obsequium et castimoniorum abstinentiam satis arduam cautoque circumspectu vitam, quae multis casibus subiacet, esse muniendam* (*Met.* XI 19). Noch bevor er sich als Vorbereitung auf die erste

Weihe einer zehntägigen Enthaltung von Fleisch und Wein unterzieht, muß er sich aller *cibi profani ac nefarii* enthalten (ibid. XI 21). Auch das Versprechen der Göttin (XI 6): *Quod si sedulis obsequiis et religionis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere,* wird wohl solche Fastenvorschriften miteinschließen. Daß gewisse Speisen für die Mysten stets verboten waren, erfahren wir auch aus Hieron. *Adv. Jovin.* II 17 (M P L 23,512): *ita nec veris ieiuniis castum Isidis et Cybeles et quorundam ciborum in aeternum abstinentia.* Diese „gewisse Speisen" waren sicher die *cibi profani ac nefarii,* deren Apuleius (*Met.* XI 21) Erwähnung tut. Welche Speisen das allerdings waren, erfahren wir nicht. Strathmann (a. a. O. S. 246) schreibt: „Was im einzelnen mit den *cibi profani ac nefarii* gemeint ist, könnte nur — auf Grund der ägyptischen Herkunft des Kultus — vermutet werden." Wie wenig sicher aber solche Vermutungen sein können, läßt sich aus einer Stelle bei Heliodor (*Aeth.* III 11) ersehen. Dort wird erzählt, daß sich ein Isismyste ständig von Fleisch und Wein enthalten habe, während uns doch Apuleius nur von einer zehntägigen Abstinenz als Vorbereitung auf die einzelnen Weihegrade berichtet: *Συνεὶς οὖν ὁ Χαρικλῆς, οἴνου καὶ ἐδεσμάτων, εἶπε, τῶν ἐμψυχομένων ἀπέχεται. Τοῦ δὲ τὴν αἰτίαν ἐρομένου, Μεμφίτης ἐστίν, εἶπεν, Αἰγύπτιος καὶ προφήτης τῆς Ἴσιδος.*

Das Fasten im Mithraskult.

Bei den Fastenvorschriften des Mithraskultes bewegen wir uns auf sehr unsicherem Boden. Unsere ganze Kenntnis von einer Nahrungsenthaltung bei der Einweihung in die sieben Grade, die der Kandidat durchlaufen mußte[1]), stützt sich auf einen sehr späten Schriftsteller, den syrischen Mönch Nonnos (6. Jahrh.), von dem Kommentare zu vier Reden des Kirchenvaters Gregor von Nazianz erhalten sind. Die Kommentare sind abgedruckt bei M P G XXXVI 985—1072. Was Nonnos über den Mithraskult bei Gregor von Nazianz vorlag, waren folgende Stellen:

1) *Orat.* IV *contra Jul.* I (M P G XXXV 620): *εἵλκετο διὰ πλατειῶν, ὠθεῖτο καθ' ὑπονόμων· τῶν τριχῶν εἵλκετο, οὐκ ἔστιν ὅτου μὴ μέρους τοῦ σώματος, μιγνυμένης τῇ αἰκίᾳ τῆς ὕβρεως, παρὰ τῶν ἀξίως ἐν Μίθρου ταῦτα κολαζομένων.*

2) *Orat.* IV *contra Jul.* I (M P G XXXV 592): *καὶ τὰς Φρυγῶν ἐκτομάς, τῶν ὑπ' αὐλοῦ κηλουμένων, καὶ μετὰ τὸν αὐλὸν ὑβριζομένων· καὶ τὰς ἐν Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις ἐνδίκους τὰς μυστικάς . . .*

---

[1]) Cumont *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra* I 314ff.

3) *Orat.* XXXIX *In sancta lumina* (M P G XXXVI 340): *Οὐδὲ Μάγων θυτική, καὶ πρόγνωσις ἔντομος, καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία . . . οὐδὲ Θρᾳκῶν ὄργια . . . οὐδὲ Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια . . . οὐδὲ Μίθρου κόλασις ἔνδικος, κατὰ τῶν μυεῖσθαι τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων· οὐδὲ Ὀσίριδος σπαραγμοὶ . . . οὐδὲ Ἴσιδος ἀτυχήματα . . .*

4) *Carmen* VII *ad Nemesium* v. 265 ff. (M P G XXXVII 1571):
Βάκχοι τ' ἀμφὶ γόνον Σεμελήϊον οὐρεσιφοῖται·
Καὶ νυχίης Ἑκάτης κακὰ φάσματα, ὡς δὲ ναοῖο
Μιθραίου κακὰ ἔργα, καὶ ὄργια οὐκέτ' ἄπυστα.

Gregor von Nazianz spricht nur von den harten Prüfungen, denen sich die Initianden im Mithraskult unterwerfen mußten. Nonnos macht daraus in seiner Verlegenheit, weil er nichts wußte, eine phantastisch aufgeputzte Kette von Peinigungen und Quälereien, die er bis ins Einzelne aufzählt und beschreibt. Dabei spielen auch Hungerkuren eine Rolle. Die folgenden Texte finden wir in Cumont's großem Werk (*Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra* II 26 ff.) zusammengestellt. Wir geben sie, nur insoweit sie sich auf Nahrungsenthaltung beziehen, wieder. Cumont (a. a. O. I 30; 322 Anm. 6) hat an den Nachrichten des Nonnos mit Recht scharfe Kritik geübt.

Kommentar zur ersten Invektivrede gegen Julian (M P G XXXVI 989): *Αἱ δὲ κολάσεις εἰσὶ τὸ διὰ πυρὸς παρελθεῖν, τὸ διὰ κρύους, διὰ πείνης καὶ δίψης . . . ;* ibid. 1012: *εἶτα ἐν ἐρήμῳ διαιτηθῆναι καὶ ἀσιτῆσαι . . .*

Im Kommentar zur *Orat. In sancta lumina* (M P G XXXVI 1072) weiß er sogar von einer fünfzigtägigen Fastenzeit der Weihekandidaten zu berichten: *οἷον, πρότερον ἐλίμωττον αὐτοὺς τοὺς τελουμένους ἐπὶ πεντήκοντα ἡμέρας, εἰ τύχοι.*

Auf den Fabeleien des Nonnos nun basieren alle weiteren Zeugnisse, die von einer Nahrungsenthaltung bei den Einweihungszeremonien im Mithraskult handeln.

Kosmas Hierosolymitanus (8. Jahrh.) *Ad carmina S. Gregorii* (M P G XXXVIII 506): *οἷον πρότερον ἐλίμωττον αὐτοὺς τοὺς τελουμένους ἐπὶ πεντήκοντα τυχὸν ἡμέρας . . . ἐν ἐρήμῳ διαιτηθῆναι καὶ ἀσιτῆσαι.*

Scholia Clarkiana bei Gaisford *Catalogus manuscriptorum qui a celeb. Clarke comparati in bibl. Bodleiana asservantur* 1815 p. 49 (die Stelle über das Fasten im Mithraskult bei Cumont a. a. O. II 29): *ἤρχοντο δὲ ἀπὸ λιμοῦ.*

Niketas, Bischof von Serres in Mazedonien, der in seinen Kommentaren zu Gregors *In sancta lumina* und *In laudem S. Basilii* an manchen Stellen Nonnos fast wörtlich folgt, bemerkt über das Fasten im Mithraskult (Griech. Text bisher nicht ediert, bei Cumont a. a. O. II 29): *ἤγοντο διὰ κολάσεων δώδεκα· ἢ γοῦν διὰ λιμοῦ, διὰ καύσεως.*

Elias von Kreta (11./12. Jahrh.) bringt als Erklärung zu *Orat.* IV *contra Jul.* I (M P G XXXV 592) nach der lateinischen Übersetzung durch Billius II 325 (*Gregorii Nazianz. opera omnia Paris* 1609—1611; der griechische Text bisher nicht ediert): *Et quidem ii qui ipsius sacris imbuendi erant per duodecim cruciatus ducebantur, nimirum per frigus, per famen, per sitim*; zu ibid. (M P G XXXV 620) nach Billius II 350: *Et qui ipsius sacris initiandi erant, per duodecim tormentorum genera ducebantur, hoc est per famen.*

Cumont (a. a. O. II 23) setzt hierher auch die Praxis des Mithrobarzanes im Kap. 7 des Lukianischen *Menippos* (Text s. o. S. 65). Er glaubt darin eine Nachäffung der Vorbereitungsriten in den Mysterien des Mithras zu erkennen. Allerdings läßt sich für diesen Schluß nichts anderes als der Name des Magiers ins Feld führen. Wahrscheinlich aber wollte Lukian mit dieser Parodie die orientalische Zauberkunst überhaupt verspotten.[1])

Auch die Eingeweihten waren vielleicht noch verschiedenen Speisegesetzen unterworfen. So erfahren wir aus einer Notiz des Eubulos bei Porphyrios (*De abst.* IV 16): *Διήρηντο δὲ οὗτοι εἰς γένη τρία, ὥς φησιν Εὔβουλος ὁ περὶ τὴν τοῦ Μίθρα ἱστορίαν ἐν πολλοῖς βιβλίοις ἀναγράψας, ὧν οἱ πρῶτοι καὶ λογιώτατοι οὔτ' ἐσθίουσιν ἔμψυχον οὔτε φονεύουσιν, ἐμμένουσι δὲ τῇ παλαιᾷ τῶν ζῴων ἀποχῇ.* Auf ihn bezieht sich sicher Hieronymus *Adv. Jovin.* II 14 (M P L 23,303): *Eubulus, qui historiam Mithrae multis voluminibus explicuit, narrat apud Persas esse tria genera magorum quorum primos, qui sint doctissimi et eloquentissimi, excepta farina et olere, nihil amplius in cibo sumere.*[2])

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß wir uns bezüglich der Fastenvorschriften im Mithraskult auf durchaus unsicherem Boden bewegen. Wahrscheinlich waren solche vorhanden, schon die Analogie in den anderen Mysterienreligionen der damaligen Zeit legt dies nahe. Bestimmtes kann jedoch bei dem heutigen Stand der literarischen Zeugnisse nicht erschlossen werden.

Zu erwähnen ist schließlich noch eine Enthaltungsvorschrift, von der uns Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 224 berichtet. Die Mysten des Zeus *Κάσιος* bei Pelusium dürfen keine Zwiebel genießen: *Κρόμμυον δὲ οὐκ ἄν τις προσενέγκαιτο τῶν καθιερουμένων τῷ κατὰ Πηλούσιον Κασίῳ Διί* (vgl. R E^2 X 2265f.).

Hier lassen sich am besten die Fastenvorschriften einiger anderer Feste anschließen, wenn sie auch nicht Mysterienfeiern im eigentlichen Sinn sind.

---

[1]) Vgl. Strathmann a. a. O. S. 251f.

[2]) Vgl. dazu Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten über d. pers. Religion R G V V XVIII1 (1920) S. 190f.

Das Fasten an den attischen Thesmophorien.

Die Thesmophorien waren ein Frauenfest. Was bei ihrer Feier angestrebt wurde, waren rein irdische Dinge: die Fruchtbarkeit des attischen Landes, die Fruchtbarkeit des Frauenschoßes. Sie wurden im Monat der Aussaat, Pyanopsion, gefeiert. Ihre zeitliche Festsetzung schwankt zwischen dem 9. mit 13. und 10. mit 14. Pyanopsion. Das Fest selbst umfaßte fünf Tage. Nach einer zweitägigen Vorfeier beim Kap Kolias im Demos Halimus folgte das Triduum des eigentlichen Festes: die *ἄνοδος*, die Rückkehr der städtischen Festteilnehmerinnen nach Athen, die *νηστεία*, ein Tag düsterer Trauer und entsagenden Fastens, die *καλλιγένεια* voll heiterer, schwärmender Freude. Leider sind wir nur über den äußeren Festrahmen genauer unterrichtet, der Inhalt ist uns mit Ausnahme einer einzigen Kulthandlung, dem Versenken der lebendigen Ferkel in einen Abgrund, dem Heraufholen des verwesten Fleisches durch Schöpfweiber und dessen Vermengung mit dem Saatkorn, dem Hinabwerfen von Schlangenbildnissen und Phallen,[1]) bisher sehr verschlossen geblieben. Aus der ganzen Anlage des Festes können wir aber das eine sicher erkennen, daß der eigentliche Feiertag der letzte war; die anderen hatten mehr vorbereitenden Charakter, sollten Leib und Gemüt der Frau vorbereiten auf die Segensfülle, die Demeter auf die Fluren Attikas und in den Mutterschoß der Festteilnehmerinnen am Tag der *Καλλιγένεια* ergießen sollte. Die Begriffe des Säens und Aufgehens der Saat einerseits und des Zeugens und Gebärens andererseits flossen ja in den Anschauungen der Alten zu einer Vorstellung zusammen. Vgl. auch das eben (Anm. 1) erwähnte Lukianscholion: *Τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ἀρρητοφόρια καλεῖται, καὶ ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς. ἀναφέροντα δὲ κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων. λαμβάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ. ἐμβάλλονται δὲ καὶ εἰς τὰ μέγαρα οὕτως καλούμενα ἄδυτα ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι ὡς ἤδη ἔφαμεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ πολύτοκον, εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων* . . . Die Phallen, die in der Erdtiefe versenkt werden, sollen Feld- und Menschenfrucht erzeugen.[2]) So segnet ja auch Demeter bei ihrer Einkehr in Eleusis nicht nur das Land des Keleos und der Metaneira, sondern auch ihr Haus. Sie lehrt den Menschen den Ackerbau, aber sie war auch *κουροτρόφος*, in der Legende Amme des Königssohnes Demophon. Als *Καλλιγένεια*,

---

[1]) Rohde, Kl. Schriften II 355ff. Unedierte Lukianscholien.

[2]) Vgl. dazu Dieterich, Mutter Erde S. 47, wo auch die Literatur zusammengestellt ist.

Mutter des schönen Kindes, das auf bunter Wiese Blumen pflückt und dessen Liebreiz den Räuber Hades lockt, wird deshalb Demeter an dem Hochtag der Festfolge gefeiert. Die Frauen ehren sie deshalb als *κουροτρόφος*, als Schützerin ihrer Kinder (Kult der *Δημήτηρ κουροτρόφος* C I A III, 1 372; 373), als *Θεσμοφόρος*, als Hüterin der *θεσμοί*, der Grundlage eines glücklichen Familienlebens (R E² IV 2750 Art. Demeter).

Wenn wir alle diese Einzelheiten überblicken, dann können wir über den Zweck und die Bedeutung der *νηστεία*, des Fasttages an den Thesmophorien, nicht mehr im Zweifel sein. Nilsson (a. a. O. S. 317) meint: „Das Fasten ist nie mehr als eine Vorbereitung für eine religiöse Handlung, die man mit gewisser Scheu und Ehrfurcht vornimmt." Vielleicht läßt sich aber der Zweck der *νηστεία* an den Thesmophorien noch genauer umreißen. Die Thesmophorien waren ein Fruchtbarkeitsfest, ihre Entstehung muß in eine frühe Zeit fallen. Der Fruchtbarkeitszauber spielt bei ihnen eine sehr große Rolle. Darauf weisen die verschiedenen Kulthandlungen, das Hinabwerfen der Ferkel in den Abgrund, die Vermengung des verwesten Fleisches mit dem Saatgetreide, die Versenkung von Schlangenbildnissen und Phallen. Auch die Sitte, daß die fastenden Frauen am Boden saßen (Plut. *De Is. et Osir.* 378 E Bernard. II 542), ist sicher ein Teil dieses Fruchtbarkeitszaubers. Die Frauen wollen in Berührung mit dem Mutterschoß der Erde auch für sich Fruchtbarkeit und Kindersegen erlangen.[1] Dementsprechend ist auch das Fasten an diesem Fruchtbarkeitsfest zu werten.[2] Wie der Zauberer fastet, um seinen Zauber magisch wirksam zu machen (vgl. S. 20; 63ff.), so fasten auch die attischen Frauen an den Thesmophorien, damit ihr Fruchtbarkeitszauber das angestrebte Ziel erreiche, nämlich die Fruchtbarkeit ihres Mutterschoßes und des attischen Landes. Schenken sollte ihnen beides *Δημήτηρ Καλλιγένεια*.

Die literarischen Zeugnisse, die die *νηστεία* an den Thesmophorien erwähnen, sind folgende: Aristoph. *Aves* 1516ff.: *θύει γὰρ οὐδεὶς οὐδὲν ἀνθρώπων ἔτι / θεοῖσι, οὐδὲ κνῖσα μηρίων ἄπο / ἀνῆλθεν ὡς ἡμᾶς ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου, / ἀλλ' ὡσπερεὶ Θεσμοφορίοις νηστεύομεν / ἄνευ θυηλῶν.* (So sagt Prometheus von den Göttern, die keine Opfer mehr von den Menschen empfangen. Entsprechend der düsteren Seite des Tages fanden also auch keine Opfer statt.) Aristoph. *Thesmoph.* 947: *ἄγε νῦν ἡμεῖς παίσωμεν ἅπερ νόμος ἐνθάδε ταῖσι γυναιξίν, / ὅταν ὄργια σεμνὰ θεαῖν ἱεραῖς ὥραις ἀνέχωμεν, ἅπερ καὶ / Παύσων σέβεται καὶ νηστεύει.* Ibid. 983: *Παίσωμεν, ὦ γυναῖκες, οἷάπερ νόμος /*

---

[1]) vgl. Dieterich, Mutter Erde S. 73ff.
[2]) Strathmann a. a. O. S. 196, 1.

νηστεύομεν δὲ πάντως. (Der Chor der Frauen, die streng abgeschlossen im Thesmophorion versammelt sind, ermuntert zwei Mal zur *νηστεία*.)

Plutarch *De Isid. et Osir.* 378 E Bernard. II 542: *Καὶ γὰρ Ἀθήνησι νηστεύουσιν αἱ γυναῖκες ἐν Θεσμοφορίαις χαμαὶ καθήμεναι.*

Plutarch *Demosth.* 30: *Κατέστρεψε δ' ἕκτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ Πυανεψιῶνος μηνός, ἐν ᾗ τὴν σκυθρωποτάτην τῶν Θεσμοφορίων ἡμέραν ἄγουσαι παρὰ τῇ θεῷ νηστεύουσιν αἱ γυναῖκες* (Hier ist die *νηστεία* fälschlich auf den 16. Pyanopsion verlegt).

Athen. VI 307 F: *Τούτων ποτὲ λεχθέντων ἐπὶ τῷ καλῷ τούτῳ ὄψῳ τῶν κυνικῶν τις ἑσπέριος ἐλθὼν ἔφη ἄνδρες φίλοι, μὴ καὶ ἡμεῖς (νηστείαν) ἄγομεν Θεσμοφορίων τὴν μέσην, ὅτι δίκην κεστρέων νηστεύομεν;*

Alkiphron (ed. Schepers) II 37: *Ἡ μὲν οὖν Ἄνοδος κατὰ τὴν πρώτην γέγονεν ἡμέραν, ἡ Νηστεία δὲ τὸ τήμερον εἶναι παρ' Ἀθηναίοις ἑορτάζεται, τῇ Καλλιγενείᾳ δὲ εἰς τὴν ἐπιοῦσαν θύουσιν.*

Schol. *Thesmophor.* 80: *Τοῦτο τῶν ζητουμένων ἐστί, πῶς καὶ τρίτην καὶ μέσην εἶπεν· ια' γὰρ ἄνοδος, εἶτα ιβ' νηστεία, εἶτα τρισκαιδεκάτη καλλιγένεια, ὥστε μέση μὲν εἶναι δύναται, τρίτη μὲν οὔ, ἀλλὰ δευτέρα . . . καὶ ὅπου γε λιμώττουσιν ἀστεϊζόμενοι τὴν μέσην τῶν Θεσμοφορίων ἄγειν φασίν, ἐπεὶ αὕτη ἡ νηστεία· ἑνδεκάτη Πυανεψιῶνος ἄνοδος· δωδεκάτη νηστεία, ἐν ᾗ σχολὴν ἄγουσαι ὑπόκεινται αἱ γυναῖκες ἐκκλησιάζουσαι περὶ Εὐριπίδου· τρισκαιδεκάτη καλλιγένεια· γ' οὖν συναριθμουμένης ι', μέσην δὲ τῆς ἀνόδου καὶ τῆς καλλιγενείας.*

Photios I p. 278 (Naber): *Θεσμοφορίων ἡμέραι ιδ' · δεκάτῃ Θεσμοφόρια, ἑνδεκάτῃ κάθοδος, δώδεκάτῃ νηστεία, τρισκαιδεκάτῃ καλλιγένεια.*

Da die Thesmophorien im Monat der Aussaat, dem Pyanopsion, begangen wurden, läßt sich auch noch eine Stelle bei Cornutus *Theol. Gr. comp. p.* 28 zu diesem Fest der Demeter stellen: *νηστεύουσι δ' εἰς τιμὴν τῆς Δήμητρος . . . διὰ τοῦ πρὸς μίαν ἡμέραν ἀπέχεσθαι τῶν διδομένων ὑπ' αὐτῆς . . . καθὸ παρὰ τὸν τοῦ σπόρου καιρὸν τὴν ἑορτὴν αὐτῆς ἄγουσιν.* Allerdings ist hier nicht von einer vollständigen *νηστεία* die Rede; das Fasten bezieht sich nur auf die von der Göttin den Menschen geschenkten Gaben, also hauptsächlich auf Brot (vgl. S. 4). Neben der *νηστεία*, die unmittelbar auf den Hochtag der *Καλλιγένεια* vorbereitete, scheinen ähnlich wie beim eleusinischen Demeterdienst noch einzelne Speisegebote in Geltung gewesen zu sein. So berichtet Clemens Alex. *Protrept.* II 19,3 G C S Stählin I 15, daß sich die *Θεσμοφοριάζουσαι* des Genusses des Granatapfelkernes enthielten: *ὥσπερ ἀμέλει καὶ αἱ θεσμοφοριάζουσαι τῆς ῥοιᾶς τοὺς κόκκους παραφυλάττουσιν ἐσθίειν.* (Dieselbe Stelle bei Eusebios *Praep. evang.* II 3,28.)

Die Speisegebote an den spartanischen Hyakinthien.

Die Hyakinthien wurden alljährlich im Monat Hekatombeus gefeiert. Wir besitzen eine ausführliche Schilderung des Festes in dem Auszug des Grammatikers Didymos aus den Lakonika des Polykrates bei Athen. IV 139 D—F. Danach trugen die Hyakinthien deutlich den Charakter eines Fruchtbarkeitsfestes. Während der Festanfang, wenigstens der erste Tag[1]), düsteres Gepräge zeigte, „den Ausdruck der Trauer über das Hinsterben der Vegetation"[2]), ließ der darauffolgende Teil durchaus heiteren Charakter erkennen, „die Freude über den Segen der jetzt eingebrachten Ernte und die fröhliche Zuversicht des Wiedererwachens der Natur."[3])

Polykrates a. a. O. berichtet, daß bei dem rituellen Mahl, der *κοπίς*, der Genuß von Brot und Backwerk verboten war: *Πολυκράτης, φησίν* (Didymos), *ἐν τοῖς Λακωνικοῖς ἱστορεῖ ὅτι τὴν μὲν τῶν Ὑακινθίων θυσίαν οἱ Λάκωνες ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας συντελοῦσι καὶ διὰ τὸ πένθος τὸ γενόμενον περὶ τὸν Ὑάκινθον οὔτε στεφανοῦνται ἐπὶ τοῖς δείπνοις οὔτε ἄρτον εἰσφέρουσιν <οὔτε> ἄλλα πέμματα* . . . Auf die Hyakinthien bezieht sich nach Nilsson[4]) auch ein Zitat aus einer Spezialschrift des Polemon *τὸ παρὰ Ξενοφῶντι κάναθρον* bei Athen. IV 138 E f. Darnach waren bei der *κοπίς* nur gewisse Speisen zugelassen, so Ziegenfleisch, eine besondere Art von Fladen, frischer Käse, Stücke vom Magen, Knupperwerk, trockene Feigen, Kernbohnen und grüne Bohnen: *Θύουσι δ' ἐν ταῖς κοπίσιν αἶγας, ἄλλο δ' οὐδὲν ἱερεῖον· καὶ τῶν κρεῶν διδόασι μοίρας πᾶσι καὶ τὸν καλούμενον φυσίκιλλον, ὅς ἐστιν ἀρτίσκος ἐγκρίδι παραπλήσιος, γογγυλώτερος δὲ τὴν ἰδέαν· διδόασι τῶν συνιόντων ἑκάστῳ τυρὸν χλωρὸν καὶ (γαστρὸς καὶ) φύσκης τόμον καὶ τραγήματα σῦκά τε ξηρὰ καὶ κυάμους καὶ φασήλους χλωρούς· κοπίζει δὲ καὶ τῶν ἄλλων Σπαρτιατῶν ὁ βουλόμενος.*

Die Speisegesetze an den Haloen.

Sicherlich waren die Haloen ein agrarisches Fest. In der näheren Erklärung schwankt allerdings die Forschung. Während Stengel (a. a. O. S. 235) sie für ein Erntedankfest hält, glaubt Nilsson, daß sie den Zweck verfolgt haben, „die eben aufkeimende Saat gegen schädliche Einflüsse zu schützen und ihr Wachstum zu befördern."[5]) Unsere Kenntnis über die Festgebräuche an den Ha-

---

[1]) Zur Festdauer vgl. Wide, Lak. Kulte S. 290f; Rohde *Psyche* I² 137ff; Unger, Der Isthmientag und die Hyakinthien Philol. 37 (1877) 29ff.

[2]) Schoemann a. a. O. II 473.

[3]) Schoemann a. a. O. II 473.

[4]) Griech. Feste S. 131f.

[5]) a. a. O. S. 329; *De Dionys.* 96ff.

loen sind besonders durch die Entdeckung der Lukianscholien zu *Dial. meretr.* VII 4 (Rohde, Kl. Schriften II 365 ff.) erweitert worden. Der Scholiast berichtet auch von einem mystischen Mahle, bei dem es viel Wein und eine reichbesetzte Tafel gab. Doch war eine Reihe von Speisen verboten, so Granatäpfel, gewöhnliche Äpfel, Hausgeflügel, Eier, Seebarben, rote Meerbarben, Schwarzschwänze, Krebse und Haifische:[1] *Ἐνταῦθα οἶνός τε πολὺς πρόκειται καὶ τράπεζαι πάντων τῶν τῆς γῆς καὶ θαλάσσης γέμουσαι βρωμάτων πλὴν τῶν ἀπειρημένων ἐν τῷ μυστικῷ, ῥοιᾶς φημι, καὶ μήλου καὶ ὀρνίθων κατοικιδίων καὶ ᾠῶν καὶ θαλαττίας τρίγλης, ἐρυθίνου, μελανούρου, καράβου, γαλεοῦ.*[2]) Auffallend stimmt dieses Speisegesetz mit dem uns von Porphyrios (*De abst.* IV 16) für die eleusinischen Mysten überlieferten überein.

Das Fasten am sacrum anniversarium Cereris.

Eine Parallele zum Demeter-Fasten an den Thesmophorien finden wir in Rom ebenfalls an einem Frauenfest, dem *sacrum anniversarium Cereris*, das griechischen Ursprungs war (Cic. *pro Balbo* 55; *de leg.* II 21; Fest. p. 97). Ceres-Demeter war es, die verehrt wurde. Es war eine Geheimfeier (Cic. *de leg.* II 21; 37), zu der die Römer von Staats wegen Priesterinnen aus Neapel und Velia kommen ließen (Cic. *pro Balbo* 55). In ihr wurde das Suchen der Ceres nach Proserpina und deren Auffindung vorgeführt (Fest. p. 97), wie ja auch Rohde (Kl. Schriften II 361 ff.) glaubt, daß an den Thesmophorien eine Dramatisierung des Mythus von dem Raub und dem Wiederfinden der Kore stattgefunden habe. Das Fest wurde kurz vor dem zweiten punischen Kriege in Rom eingeführt (Arnob. *Adv. nat.* II 73 C S E L IV 107) und fiel in den Hochsommer (Mommsen nimmt als Termin den 10. August an; vgl. C I L I^2 1 p. 324); denn die Schlacht von Cannä wurde am 2. August geschlagen und infolge der allgemeinen Familientrauer konnte keine römische Matrone an dem Feste teilnehmen. Der Senat sah sich deshalb genötigt, die Trauerzeit auf dreißig Tage herabzusetzen (Liv. XXII 56,4; XXXIV 6,15; Val. Max. I 1,15; Plut. *Fab.* 18; Fest. p. 97; letzterer überliefert allerdings fälschlicherweise 100 Tage).

Dieses Fest trägt auch den Namen *castum Cereris*. Bei Fest. p. 154 lesen wir: *Minuitur populo luctus . . . cum in casto Cereris est.* Da nun also das *castum Cereris* zu den Fällen gehört, die die Trauer des Volkes mildern, Livius aber gerade von dem *sacrum anniversarium Cereris* sagt, *quia nec lugentibus id facere fas est* (Liv. XXII 56,4), so ist die Identität des *sacrum anniversarium Cereris*

---

[1]) Vgl. Kern *Orph. frg.* p. 62 Nr. 218 u. hierzu Körte, Phil. Wochenschrift 1923, 627 f.

[2]) Rohde, Kl. Schriften II 366.

mit dem *castum Cereris* gesichert. Vergleichen wir das eben Gesagte mit unseren Ausführungen in § 2 (S. 11), wo für *castus* bezw. *castum* im Kult der Magna Mater, der Isis und der Ceres die spezielle Bedeutung „Enthaltung von Brot" festgestellt wurde, so ergibt sich, daß zu dem Ritual dieses Festes die Enthaltung von Brot gehörte. Damit gewinnen wir auch eine auffallende Übereinstimmung mit der oben zitierten Stelle des Cornutus (s. o. S. 92), die die Enthaltung von Brot für ein griechisches Thesmophorienfest vorsieht. Es mag überhaupt einmal hier darauf hingewiesen werden, daß gerade im Kult der Fruchtbarkeitsgötter diese spezielle Fastenart in Übung war; denn wie Ceres-Demeter war ja auch die Magna Mater die Mutter alles knospenden Erdenlebens, Isis in Ägypten die Schöpferin der Saat. Enthaltung von Brot war schließlich auch Satzung im Kult des Fruchtbarkeitsgottes Hadaranes (s. o. S. 73) und bei der Feier der spartanischen Hyakinthien (s. o. S. 93).

Das Fasten am Feste ieiunium Cereris.

Von einem anderen Fasttag im Kult der Ceres, der aber von dem *sacrum anniversarium* verschieden war, erfahren wir aus Liv. XXXVI 37,4. Im Jahre 191 waren so schwere Prodigien gemeldet worden, daß die sibyllinischen Bücher auf Befragung ein *ieiunium Cereris* anordneten, und zwar sollte dieser Fasttag alle fünf Jahre gehalten werden: *Principio eius anni, quo haec, iam profecto ad bellum M'. Acilio, manente adhuc Romae P. Cornelio consule, agebantur, boves duos domitos in Carinis per scalas pervenisse in tegulas aedificii proditum memoriae est. Eos vivos comburi cineremque eorum deici in Tiberim haruspices iusserunt. Tarracinae et Amiterni nuntiatum est aliquotiens lapidibus pluvisse, Menturnis aedem Jovis et tabernas circa forum de caelo tactas esse, Volturni in ostio fluminis duas naves fulmine ictas conflagrasse. Eorum prodigiorum causa libros Sibyllinos ex senatus consulto dec. mviri cum adissent, renutiaverunt: ieiunium instituendum Cereri esse, et id quinto quoque anno servandum* . . . In der augusteischen Zeit fand dieses *ieiunium Cereris* jährlich statt und zwar am 4. Oktober (C I L I[2] 1,331). Preller (Röm. Mythol.[3] II 46) macht darauf aufmerksam, daß es dann zeitlich mit den griechischen Thesmophorien zusammenfiele. Der in § 1 (o. S. 6 f.) aufgewiesenen Bedeutung von *ieiunium* gemäß würde es sich bei diesem Ceresfasten um einen Tag vollständiger Nahrungsenthaltung handeln ähnlich wie an den Thesmophorien.

Auch die Stelle bei Petron 44 *nemo ieiunium servat* bezieht man auf dieses Fest. Friedländer vermutet in den Anmerkungen dazu, daß im Original vielleicht *ieiunium Cereris servat* gestanden habe.

C) Das Fasten bei Betreten von heiligen Bezirken.[1])

Bestimmte Speisegesetze mußten beim Betreten von heiligen Bezirken beobachtet werden.

Ziehen *L. s.* n. 91, Delische Inschrift (*prioribus temporibus Romanis*) v. 9: *(παρ)ιέναι εἰς τὸ ἱε(ρὸν τοῦ) Διὸς τοῦ Κυνθίου καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Κυνθί(ας) . . . ἁγνεύον(τας ἀπὸ) . . . κρέως.*

Ziehen n. 49, bei Sunion gefundene Inschrift den Kult des *Μὴν Τύραννος* betreffend (2. Jahrh. n. Chr.): *καὶ (μηθένα) ἀκάθαρτον προσάγειν· καθαριζέσθω δὲ ἀπὸ σ(κ)όρδων καὶ χοιρέων.*

Ziehen n. 148, Inschrift von Lindos auf Rhodos (2. Jhr. n. Chr.):

Ἀγαθ)ᾶι Τύχ(α)ι.
Ἀφ' ὧν χρ(ὴ) πα(ρ)ῖν(α)ι αἰσίως
(εἰ)ς τὸ ἱε(ρ)όν . . .
ἀπὸ φακῆς ἡμερῶν γ' ·
ἀπὸ αἰγείου ἡμε. γ'
ἀπὸ τυροῦ ἡμε. α' . . .

Ziehen n. 92, Delische Anschrift: *(ἁγν)ὸν ἀπὸ γυναικὸς . . . (κα)ὶ ταρίχου.* (Vgl. B C H 50 [1926] S. 313.)

Diod. V 62 bezüglich des Heiligtums der Hemithea auf der Halbinsel von Knidos (R E² X 2336 Art. Kastabos): *Ἔστι δ' ἐν Καστάβῳ τῆς Χερρονήσου ἱερὸν ἅγιον Ἡμιθέας . . . τὸν δ' ἀψάμενον ἢ φαγόντα ὑὸς οὐ νόμιμον προσελθεῖν πρὸς τὸ τέμενος.*

Strabo XII 575 bezüglich des Kultes der Enyo-Ma im kappadokischen Komana (vgl. R E² XI 1126 Art. Komana): *Ἐν γὰρ τῷ περιβόλῳ τοῦ τεμένους ἡ οἴκησίς ἐστιν ἥ τε τοῦ ἱερέως καὶ τῆς ἱερείας, τὸ δὲ τέμενος χωρὶς τῆς ἄλλης ἁγιστείας διαφανέστατα τῆς τῶν ὑείων κρεῶν βρώσεως καθαρεύει, ὅπου γε καὶ ἡ ὅλη πόλις, οὐδ' εἰσάγεται εἰς αὐτὴν ὗς.*

Athen. X 422 D: *Στίλπων δ' οὐ κατεπλάγη τὴν ἐγκράτειαν καταφαγὼν σκόροδα καὶ κοιμηθεὶς ἐν τῷ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν ἱερῷ· ἀπείρητο δὲ τῷ τούτων τι φαγόντι μηδὲ εἰσιέναι.*

Ziehen n. 90, Delische, „wahrscheinlich den Demeterkult betreffende Inschrift"[2]): *Ἀπ' οἴνου μὴ προσιέναι μηδὲ ἐν ἀνθινοῖς.*

Arnob. *Adv. nat.* V 6 (C S E L IV 179) bezüglich des Attiskultes: *Vino . . . in eius nefas est sanctum sese inferre pollutis.*

CIL VI 30934 (= Dessau 4343) Römische, auf einen orientalischen Kult sich beziehende Inschrift *(. . . Jovi B) eheleparo . . . ab is rebus g(. . . c)astus adito, item a suili(bus . . .) omnis generis melle.*

[1]) Vgl. dazu Wächter a. a. O. S. 76ff.
[2]) Wächter a. a. O. S. 109; Gött. gel. Anz. 1908 I 1028.

Hierher gehört vielleicht noch die koische Inschrift Prott *F. s.* n. 8 A v. 16: . . .) *ινόη γυναικός* (. . . , die von Hicks *Journ. of hell. st.* IX 326 folgendermaßen gelesen wird: *o)ἴνο(υ)ἤ γυναικὸς* . . .[1])

Sext. Emp. *Πυῤῥ. ὑπ.* III 224: *ἀπέχονται δὲ ἐν οἷς μὲν ἱεροῖς μίνθης, ἐν οἷς δὲ ἡδυόσμου, ἐν οἷς δὲ σελίνου.*

Die Zahl dieser Speisegebote läßt sich noch sicher vermehren. Es findet sich noch eine Reihe von kultischen Vorschriften, die verbieten, Tiere zu opfern, Weinspenden darzubringen. Nun gilt im neuplatonischen Religionskreis des vierten Jahrhunderts die Regel, daß das, was man den Göttern nicht opfert, auch nicht gegessen werden soll. Julian *Oratio* V 176 C: *ὅτι τούτων, ἃ μὴ θύομεν τοῖς θεοῖς, οὐδὲ σιτεῖσθαι προσήκει;* Jambl. *V.P.* 85: *τῶν θυσίμων χρὴ ἐσθίειν μόνον, οἷς ἂν τὸ ἐσθίειν καθήκῃ, ἄλλου δὲ μηδενὸς ζῴου;* ibid. 98: *παρατίθεσθαι δὲ κρέα ζῴων θυσίμων ἱερείων, τῶν δὲ θαλασσίων ὄψων σπανίως χρῆσθαι. εἶναι γάρ τινα αὐτῶν δι' αἰτίας τινὰς οὐ χρήσιμα πρὸς τὸ χρῆσθαι.* Bei Anwendung dieses Grundsatzes ließe sich die Zahl der Speisegesetze in manchen Kulten noch um ein wesentliches erhöhen. Wir verweisen zu diesem Zwecke auf Wächter a. a. O. S. 76ff; B C H 47 (1923) S. 241 ff.

§ 10.

Das ekstatische Fasten.

Nahrungsenthaltung zum Hervorrufen von ekstatischen Kräften, von Träumen und Visionen finden wir bei vielen Völkern. „Die buddhistischen Texte", sagt Oldenberg (a. a. O. S. 404), „geben ein anschauliches Bild davon, wie man in Buddhas Zeit fastend und schwitzend unter Kasteiungen, die den Körper aufs äußerste erschöpften, visionäre Erleuchtungen erwartete." Die Zulus erklären: „Der fortwährend gefüllte Magen kann keine geheimen Dinge sehen" (Oldenberg a. a. O. S. 400). Bei den indianischen Alkonginstämmen geht der Knabe (oder das Mädchen) zur Erlangung eines Schutzgeistes von einem älteren Manne (bzw. von einer älteren Frau) begleitet in die Einsamkeit und unterzieht sich dort einem strengen Fasten. Dadurch sucht man sich Visionen oder Träume zu erzwingen. In diesen offenbart sich dann der neue Schutzgeist seinem Schützling.[2]) Bei den Grönland-Eskimos zieht sich der Medizinmann ebenfalls in die Einsamkeit zurück, fastet strenge und bittet Torngarsuk (das höchste Wesen) um einen Schutzgeist, der ihn in das Amt eines Krankenheilers und Propheten einführt.[3]) Sehr wertvoll ist der Bericht, den P. Gusinde von dem Feuerlandstamm der Yagan gibt, die als Grund, warum

[1]) Vgl. dazu Wächter a. a. O. S. 112 Anm. 1.

[2]) Buschan, Illust. Völkerkunde I² (1922) 108.

[3]) Oehl, Die Religion d. primitivsten Naturvölker, Wissen und Glauben XXIII (1926) Heft 8 S. 482.

sie keine so guten Medizinmänner mehr hätten, angeben: „Das kommt von dem vielen und guten Essen, das die Christen genießen und das auch wir alle jetzt zu nehmen uns angewöhnt haben. Davon werden Körper und Geist schwerfällig, die Träume aber kommen nicht mehr so lebhaft und häufig. Die alten yékamus haben eben bis Mittag gefastet und dann nur zwei bis drei Miesmuscheln täglich gegessen, wenn sie einen Kranken heilen wollten oder schlimme Geister verscheuchen mußten oder im Traume ihren Schutzgeist zu befragen wünschten, — sie kannten eben Alkohol, Tee oder Kaffee nicht, wie wir diese Dinge heute so oft genießen. Jene alten Meister begnügten sich mit einigen Tropfen Wassers, nachts ruhten sie nur kurze Zeit und das nur in Hockerstellung."[1])

Dieselbe Vorstellung von der Bedeutung des Fastens für visionäre Träume und ekstatische Krankenheilungen begegnet uns auch im religiösen Denken der Griechen und Römer.

Cicero (*De divn.* I 51,115) sagt allgemein: *animus .... omnia, quae in natura rerum sunt, videt, si modo temperatis escis modicisque potionibus ita est adfectus, ut sopito corpore ipse vigilet.* Ebenso Galen. *in Hippocr. praedict.* I 1,5 (Kühn XVI 525): *καὶ τῶν ὑγιαινόντων δὲ τοῖς μὲν ἐνδεῶς διαιτηθεῖσιν ἐναργεῖς οἱ ὄνειροι γίνονται.* (Vgl. auch die schon S. 55 angeführten Stellen Geop. II 35,3 f; Plut. *Quaest. conv.* 734 E; ferner die Notiz bei Kinderling, Der Somnambulismus unserer Zeit 28, der nach Guys „Literarische Reise nach Griechenland" I 158 zitiert: „Die Griechen bereiten sich noch jetzt, wie ehemals, durch Fasten zu, um glückliche Träume zu haben"; vgl. RE² IX 1258.)

Wie innig verbunden sich der antike Mensch überhaupt enthaltsame Lebensweise und Empfang von übersinnlichen Offenbarungen dachte, beweist auch eine Stelle aus den *Apophtegmata Patrum* bei Cotelerius *Ecclesiae graecae mon.* I 582, auf die Reitzenstein[2]) und Strathmann[3]) mit Berufung auf Reitzenstein aufmerksam machen: *Περὶ τοῦ Ἀββᾶ Ὀλυμπίου. εἶπεν ὁ Ἀββᾶς Ὀλύμπιος, ὅτι κατέβη ποτὲ ἱερεὺς τῶν Ἑλλήνων εἰς Σκῆτιν, καὶ ἦλθεν εἰς τὸ κελλίον μου καὶ ἐκοιμήθη. Καὶ θεασάμενος τὴν διαγωγὴν τῶν μοναχῶν, λέγει μοι· οὕτως διάγοντες, οὐδὲ θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν; καὶ λέγω αὐτῷ· οὐχί. καὶ λέγει μοι ὁ ἱερεύς· τέως ἡμῶν ἱερουργούντων τῷ θεῷ ἡμῶν, οὐδὲν κρύπτει ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ ἀποκαλύπτει ἡμῖν τὰ μυστήρια πάντα. καὶ ὑμεῖς τοιούτους κόπους ποιοῦντες, ἀγρυπνίας, ἡσυχίας καὶ ἀσκήσεις, λέγεις ὅτι οὐδὲν θεωροῦμεν; πάντως οὖν, εἰ οὐδὲν θεωρεῖτε, λογισμοὺς πονηροὺς ἔχετε εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν τοὺς*

---

[1]) P. M. Gusinde, Vierte Reise zum Feuerlandstamm d. Yagan, Anthrop. XVI/XVII (1921/22) 973.

[2]) Hellenistische Wundererzählungen S. 61.

[3]) a. a. O. S. 211 Anm. 3.

χωρίζοντας ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀποκαλύπτεται ὑμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ. Dieselbe Erscheinung begegnet uns auch in der Prophetengestalt des Pythagoras. Er befiehlt, um die Träume fruchtbar zu gestalten, eine ganz bestimmte Lebenshaltung bezüglich der Nahrung: *iam Pythagoras et Plato, locupletissimi auctores, quo in somnis certiora videamus, praeparatos quodam cultu atque victu proficisci ad dormiendum iubent* (Cic *De divin.* II 58,119). Jamblich sagt von den Vorschriften des Pythagoras, daß sie alle als Ziel die *ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον* hätten (Jambl. *V.P.* 137). Wenn derselbe Jamblich (ibid. 106) erzählt, daß Pythagoras alle blähenden Speisen vermieden und die entgegengesetzten zur Nahrung benützt wissen wollte, so hat diese Vorschrift sicher nicht so sehr die Hygiene, als vielmehr die Mantik im Auge, besonders wenn es dann weiter heißt: *καθ' ὅλου δὲ ἀπεδοκίμαζε καὶ τὰ τοῖς θεοῖς ἀλλότρια ὡς ἀπάγοντα ἡμᾶς τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκειώσεως.* Nichts darf die Reinheit der Seele trüben; denn sie allein ermöglicht den Verkehr mit der Gottheit und damit auch die Offenbarung.

Die gleiche Einstellung sehen wir auch bei Apollonios von Tyana. Nachdem er sich mit sechzehn Jahren von seinem Lehrer getrennt und nach pythagoreischer Sitte zu leben begonnen hatte, wies er alle tierischen Nahrungsmittel von sich, weil sie den Verstand umnebeln: *καὶ εἰπὼν τοῦτο τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεις ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας παρῃτήσατο* (Philostr. *Vit. Apoll.* I 8). Dem König der Inder erklärte er, daß die in den Träumen liegende weissagende Kraft die göttlichen Offenbarungen viel leichter auffasse, wenn sich der Mensch des Weines enthalten habe; deshalb hielten auch die Traumdeuter den Schlaf der Morgendämmerung für die geeignetste Zeit zum Empfang übersinnlicher Mitteilungen: *Καὶ μὴν καὶ τὸ μαντικὸν τὸ ἐκ τῶν ὀνειράτων, ὃ θειότατον τῶν ἀνθρωπίνων δοκεῖ, ῥᾷον διορᾷ μὴ ξυντεθολωμένη ὑπὸ τοῦ οἴνου, ἀλλ' ἀκήρατος δεχομένη αὐτὸ καὶ περιαθροῦσα. Οἱ γοῦν ἐξηγηταὶ τῶν ὄψεων, οὓς ὀνειροπόλους οἱ ποιηταὶ καλοῦσιν, οὐδ' ἂν ὑποκρίναιντ' ὄψιν οὐδεμίαν μὴ πρότερον ἐρόμενοι τὸν καιρόν, ἐν ᾧ εἶδεν. Ἐὰν μὲν γὰρ ἑῷος ᾖ καὶ τοῦ περὶ τὸν ὄρθρον ὕπνου, ξυμβάλλονται αὐτὴν ὡς ὑγιῶς μαντευομένης τῆς ψυχῆς, ἐπειδὰν ἀπορρύψηται τὸν οἶνον· εἰ δ' ἀμφὶ πρῶτον ὕπνον ἢ μέσας νύκτας, ὅτε βεβύθισταί τε καὶ ξυντεθόλωνται ἔθ' ὑπὸ τοῦ οἴνου, παραιτοῦνται τὴν ὑπόκρισιν σοφοὶ ὄντες* (Philostr. *Vit. Apoll.* II 37). Die Stelle erinnert an die Ausführung des Stoikers Chairemon bei Porph. *De abst.* IV 6: *Οἴνου γὰρ οἱ μὲν οὐδ' ὅλως, οἱ δὲ ὀλίγιστα ἐγεύοντο, νεύρων αἰτιώμενοι βλάβας καὶ πλήρωσιν κεφαλῆς ἐμπόδιον εἰς εὕρησιν.*

Als Apollonios vor den Richterstuhl des Kaisers gezogen wird, gibt er Domitian auf seine Frage, auf welche Vermutung hin er

denn der Stadt Ephesos die bevorstehende Pest angekündigt habe, zur Antwort: *Λεπτοτέρᾳ διαίτῃ χρώμενος πρῶτος τοῦ δεινοῦ ᾐσθόμην* (Philostr. *Vit. Apoll.* VIII 5). Ebenso noch ein Mal später (ibid. VIII 7,30): *Πόθεν οὖν τοῦ περὶ τὴν Ἔφεσον πάθους ᾐσθόμην; Ἤκουσας μὲν καὶ τοῦ κατηγόρου εἰπόντος, ὅτι μὴ κατὰ τοὺς ἄλλους διαιτῶμαι, κἀμοὶ δ' ὑπὲρ τῶν ἐμαυτοῦ σιτίων, ὡς λεπτὰ καὶ ἡδίω τῆς ἑτέρων συβάριδος, ἐν ἀρχῇ εἴρηται· τοῦτό μοι, ὦ βασιλεῦ, τὰς αἰσθήσεις ἐν αἰθρίᾳ τινὶ ἀπορρήτῳ φυλάττει, κοὐκ ἐᾷ θολερὸν περὶ αὐτὰς οὐδὲν εἶναι, διορᾶν θ' ὥσπερ ἐν κατόπτρου αὐγῇ πάντα γιγνόμενά τε καὶ ἐσόμενα.* Er erklärt ausdrücklich, daß alle, die seine Lebensweise befolgten, in den Träumen untrügliche Weissagungen erhielten: *καὶ γὰρ τὰ ὀνείρατα τοῖς, ὡς ἐγώ, διαιτωμένοις ἐτυμωτέρας τὰς αὐτῶν φήμας ἄγει* (ibid. VIII 7,17). Er beruft sich mit seiner Praxis auf das Beispiel des Pythagoras, der sich aller tierischen Kost enthalten und dadurch seine eigene Seele empfunden hätte: *πρῶτον δὲ τὸ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς αἰσθέσθαι* (ibid. VIII 7,15). Von dieser Beziehung der Nahrungsenthaltung zur Mantik bei Pythagoras berichtet uns auch Jamblich *V. P.* 106f.: *Καὶ ὅσα δὲ εἰς μαντικὴν ἐνεπόδιζεν ἢ πρὸς καθαρότητα τῆς ψυχῆς καὶ ἁγνείαν ἢ πρὸς σωφροσύνης ἢ ἀρετῆς ἕξιν, παρῄνει φυλλάττεσθαι. Καὶ τὰ πρὸς εὐάγειαν δὲ ἐναντίως ἔχοντα καὶ ἐπιθολοῦντα τῆς ψυχῆς τάς τε ἄλλας καθαρότητας καὶ τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις φαντάσματα παρῃτεῖτο.*

Von Jamblich erfahren wir auch, daß der Prophet des Orakels zu Klaros vor Ausübung seines Amtes einen Tag und eine Nacht lang fasten mußte: *Καὶ πρὸ τοῦ πίνειν* (gemeint ist das heilige Quellwasser, das den *ἐνθουσιασμός* verursachte) *δὲ οὕτως ἀσιτεῖ τὴν ἡμέραν ὅλην καὶ νύκτα* (Jambl. *De myst.* III 11); ebenso die Priesterin im Branchidenorakel zu Didymoi drei Tage: *Δηλοῖ δὲ καὶ τὸ τῶν θυσιῶν πλῆθος καὶ ὁ θεσμὸς τῆς ὅλης ἁγιστείας καὶ ὅσα ἄλλα δρᾶται πρὸ τῆς χρησμῳδίας θεοπρεπῶς, τά τε λουτρὰ τῆς προφήτιδος καὶ ἡ τριῶν ὅλων ἡμερῶν ἀσιτία* (ibid.). Hier läßt sich das Fasten des Apostelfürsten in den Petrusakten (*Actus Vercellenses* c. 17) anfügen, der sich drei Tage der Nahrung enthält, um den an Eubola verübten Frevel herauszubringen: *Ego ieiunans diebus tribus et orans, ut hoc factum palam fieret* (Lipsius-Bonnet *Act. Apost. Apocr.* I S. 63). Gemäß der Bedeutung, welche der antike Mensch dem Traum beimaß, wurden Träume, welche den Willen der Götter und die Zukunft offenbarten, auch ganz bewußt herbeigeführt durch die sogenannte *incubatio*, das Liegen und Schlafen in den Heiligtümern gewisser Gottheiten zum Zweck visionärer Erleuchtungen und ekstatischer Krankenheilungen.[1]) Eine ganze Reihe von Traumorakeln und Heilstätten ist uns aus dem Altertum bekannt. In der Zahl der vorbereitenden Riten

---

[1]) Deubner *De incubatione* Leipzig (1900); R E² IX 1256ff. Art. *incubatio*.

finden wir nicht zuletzt auch das Fasten.[1]) Tertullian (*De an.* 48 C S E L X X 379) sagt ganz allgemein: *Apud oracula incubaturis ieiunium indicitur.* Im Heiligtum des Amphiaraos in Oropos mußten die Pilger sich einen Tag jeder Speise und drei Tage des Weingenusses enthalten, bevor sie sich zum Traumschlaf niederlegten. (Philostr. *Vit. Apoll.* II 37: *καὶ λαβόντες οἱ ἱερεῖς τὸν χρησόμενον σίτου τ' εἴργουσι μίαν ἡμέραν καὶ οἴνου τρεῖς.*) In der Heilorakelstätte bei Nysa, dem Plutonium, mußten die Priester (Phil. Wochenschr. 41 [1921] 1245 ff.) mehrere Tage fasten: *ἄγουσι δὲ πολλάκις εἰς τὸ ἄντρον καὶ ἱδρύουσι μένοντας καθ' ἡσυχίαν ἐκεῖ, καθάπερ ἐν φωλεῷ σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας* (Strabo XIV 649). Eine ähnliche Vorschrift muß im Tempel des Trophonios zu Lebadeia bestanden haben. Wenigstens läßt sich ein Fragment aus dem *Trophonios* des Kratinos am besten in diesem Sinne deuten. (Frg. 218 Kock aus Bekker *Anecd.* 1 358,2; Suid. s. v. *αἴρασθαι*; Zonar. 93: *οὐ σῖτον ἄρασθ', οὐχ ὕπνον λαχεῖν μέρος;* vgl. Deubner a. a. O. S. 14,4, der auch eine irische Parallele aus Meiners, Geschichte aller Religionen II 404 anführt: Der Ritter Oeneus muß sich einem fünfzehntägigen Fasten unterziehen, bevor er die Höhle des heiligen Patrick auf einer Insel in Lough Derg bei Pettigo, Grafschaft Donegal in Irland betritt. Nach der Legende hatte der Heilige dort einen Eingang in die Unterwelt erschlossen, und jeder, der sich hineinwagte, konnte dort die Pein des Fegfeuers und der Hölle aus eigenem Anblick kennen lernen; vgl. auch Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon² IX 1614 Art. Patrizius.) Auch die christliche Inkubation kennt das Fasten. So nimmt eine Frau, Maria mit Namen, in ihrer Krankheit ihre Zuflucht zum Märtyrer Therapon. Nach vierzigtägigem Fasten und ebenso langer Inkubation wird sie geheilt. *Laudatio Therapontis* bei Deubner a. a. O. S. 128f.: *Κατ' ἐκεῖνο δὲ τοῦ καιροῦ καρκίνον εἶχεν ἑτέρα Μαρία τὸ ὄνομα, καὶ τὸν εὐκτήριον τοῦτον καταδραμοῦσα νεὼν ἀπρὶξ εἴχετο μέχρι τυχεῖν τῆς ἰάσεως. τεσσαράκοντα δὲ ἡμέρας ἐν νηστείᾳ καὶ χαμευνίᾳ διενεγκοῦσα ῥᾷστα πόρρω ἠνέχθη καὶ τοῦ νοσήματος ἀρρήτως ἰατρευθεῖσα παρὰ τοῦ μάρτυρος.* Ebenso erhält ein gewisser Theodoros den Auftrag im großen Tetrapylon zu Alexandrien fastend die Traumoffenbarung von Märtyrern zu erwarten: *Εἴσελθε γοῦν εἰς Ἀλεξάνδρειαν καὶ ἐν τῷ μεγάλῳ τετραπύλῳ νῆστις καθεύδησον* (Deubner a. a. O. S. 85).

Manchmal ist auch nur die Enthaltung von gewissen Speisen geboten. So müssen sich die Besucher des Amphiaraosorakels den Genuß der Linsen und Bohnen versagen. Aristoph. *Amphiaraos* Frg. 23 Kock: *ὅστις φακῆν ἥδιστον ὄψων λοιδορεῖς.*

[1]) Deubner a. a. O. S. 14ff.

PACIFIC SCHOOL

(Vgl. Geopon. II 35,8: *Πρῶτος δὲ ἀπέσχετο κυάμων Ἀμφιάραος διὰ τὴν δι' ὀνείρων μαντείαν.*) Ebenso ist dort Fleischnahrung verpönt. Nach Ov. *Fast.* IV 655ff. erwartet König Numa eine Traumoffenbarung. Um sie zu erlangen, besprengt er sein Haupt zwei Mal mit Quellwasser, umwindet die Schläfe doppelt mit dem Laub der Buche und enthält sich des Geschlechtsgenusses und der Fleischnahrung (*nec fas animalia mensis ponere*). Daß ebendort ein Verbot auf Wein für drei Tage gelegt war, wurde schon oben (S. 101) bemerkt. Im Heiligtum der Trophonios befahl das Speisegesetz die Meidung von Meerbarbe, Stachelrochen und Schwarzschwanzfisch. Kratinos *Troph.* Frg. 221 Kock: *οὐδ' Αἰξωνίδ' ἐρυθρόχρων ἐσθίειν ἔτι τρίγλην, / οὐδὲ τρυγόνος οὐδὲ δεινοῦ φυὴν μελανούρου.*[1])

Bei vielen anderen Orakeln und Heilstätten des Altertums hat uns die Überlieferung zwar keine Nachricht über Fastenvorschriften hinterlassen, aber wir können in Anbetracht der antiken Auffassung von der innigen Beziehung zwischen enthaltsamer Lebensweise und dem Empfang übersinnlicher Offenbarungen vielleicht mit Recht auf solche schließen. (Vgl. dazu von Rittershain, Der medizinische Wunderglaube und die Inkubation im Altertum 1878 S. 64 Anm. 168.) Auf dem Gebiete der Mantik werden wir es besonders dann annehmen können, wenn wir hören, daß die Priesterin oder der Priester zuvor Wasser oder Opferblut trinken, Lorbeer und Gerste kauen müssen, um *ἔνθεοι*, von prophetischem Geist erfüllt zu werden.[2]) Das Rituale des Orakelpriesters in Klaros und der Priesterin im Branchidenorakel zu Didymoi legt diesen Schluß nahe. Beide müssen fasten, bevor sie den Begeisterungstrunk zu sich nehmen (vgl. oben: Jambl. *De myst.* III 11; siehe auch Tac. *Ann.* 2,54; Luc. *Bis acc.* 1; Porph. *ad Aneb.* [Parthey XXXIII 14]; Origin. *Adv. Celsum* I 70 p. 130 ed. Lommatzsch). Wenn wir nun sehen, daß die Pythia in Delphi (Luc. *Hermot.* 60; *Bis acc.* 1; Plut. *De Pyth. Orac.* 397 A) und die Prophetin des Apollo Deiratiodes zu Argos (Paus. II 24,1) sich durch dieselben oder ähnliche Begeisterungsmittel auf die Weissagung vorbereiten, so werden wir wohl auch annehmen können, daß mit diesem Zeremoniell gewisse Fastenvorschriften verbunden waren.[3])

---

[1]) Vom medizinischen Standpunkt aus ist es ganz „natürlich, daß das Beten, Fasten und fortwährende Denken an die Krankheit den Geist der Kranken bei Tag und Nacht so beeinflußte, daß sie in einen Zustand hochgradiger Erregung gelangten und im Schlafe Bilder sahen, in denen sich ihre Leiden wie ihre Hoffnungen wiederspiegelten. [Autosuggestion]". (L. Hopf, Die Heilgötter und Heilstätten des Altertums. 1904 S. 21f.)

[2]) Zur Bedeutung des Wassers in der Weissagung siehe Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Philol. Suppl. XIV (1921) S. 47ff.

[3]) Vgl. zu der ganzen Frage noch besonders Theod. Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber II (1924) § 293 S. 136.

§ 11.

Das Fasten als religiöse Ἄσκησις.

Das Fasten gehört schließlich auch zu den von den antiken Asketen geforderten religiösen Übungen. Über die Bedeutung und Entwicklung des Wortes ἄσκησις hat in jüngster Zeit Friedrich Pfister gehandelt (Festgabe für Deißmann, Tübingen [1926] S. 76; R G G² 570 ff. Art. Askese). Ἄσκησις, das zunächst die Übung und die gesamte Lebensweise bedeutet, die zum Ideal der körperlichen Tüchtigkeit, dann zum Ideal des Weisen führt, ferner auch ethische Bedeutung annimmt, erhält schließlich auch den Sinn von frommer und religiöser Übung. Eine solche fromme und religiöse Übung ist nun auch das Fasten. In diesem Sinne sind die Fastenvorschriften zu werten, die uns bei den Pythagoreern und Neupythagoreern, Orphikern, Neuplatonikern, Kynikern, der Stoa mit Einschluß der Sextier und schließlich auch bei den Epikureern begegnen. Fasten als religiöse ἄσκησις finden wir also meist als Gemeinschaftsaskese; allerdings wird diese „geweckt" durch die Einzelaskese mehr oder minder sagenhafter Persönlichkeiten wie Abaris, Epimenides, Pythagoras. [Vgl. zu dieser Unterscheidung Pfister R G G² I 573 Art. Askese; über Abaris und Epimenides unsere Ausführungen S. 63 f. über Pythagoras S. 99 sowie das Folgende.]

Die Pythagoreer und Neupythagoreer.

Das Auffallendste in den Fastenvorschriften der Pythagoreer und Neupythagoreer ist der Vegetarismus und die Alkoholabstinenz; dazu kommt noch die Enthaltung von ganz bestimmten anderen Speisen (Fische, Eier, Bohne, Malve). Es muß von vornherein festgehalten werden, daß bei der Entstehung dieser Gebote verschiedene Elemente mitgewirkt haben. Das ursprünglichste Element ist sicher, wie wir schon in § 6 unserer Abhandlung aufzuzeigen versuchten, in orendistischen Vorstellungen zu suchen; es hat apotropäische Bedeutung. Weiterhin wird die Lehre von der Seelenwanderung in Anschlag zu bringen sein. Auch sie hat mit aller Wahrscheinlichkeit schon bei den älteren Pythagoreern ebenso wie bei Empedokles, auf dessen Lehre wir noch zurückkommen müssen, eine Rolle bei der ἀποχὴ ἐμψύχων gespielt.[1]) Vergl. Sen. *Ep.* 108, 19. Sotion: *at Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo, dum in aliud corpus transfunditur. videbimus, per quas temporum vices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem revertatur: interim sceleris hominibus ac parricidii metum*

[1]) Vgl. Rohde *Psyche* II² S. 162 Anm. 6.

fecit, cum possent in parentis animam inscii incurrere et ferro morsuve violare, si in quo cognatus aliqui spiritus hospitaretur. Ein weiteres Element ist die Mantik,[1]) über deren innige Verknüpfung mit einer enthaltsamen Lebensweise und deren hohen Bedeutung bei den Pythagoreern wir ebenfalls oben (S. 99f.) gehandelt haben. Gerade die pythagoreische Schule ist ja von altersher eine besondere Pflegestätte der Mantik; „denn je weiter die Gottheit über die Welt hinausgerückt wird, um so dringender ist das Bedürfnis, daß sie selbst ihren Willen dem Menschen offenbare, ihn über alles, was zu seinem Heile dient, Aufschluß gebe.“[2])

Zu diesen Elementen tritt nun aber die religiöse *ἄσκησις*, die zur Grundbedingung des frommen Lebens wird, deren Wahlspruch das *ἕπου θεῷ* (Pythagoras bei Stob. II p. 163 C ed. Wachsmuth II S. 49,16), das *ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ* (Jambl. *V. P.* 137) ist. Eine eigene pythagoreische Lebensweise, der *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* (Plat. *Rep.* 10,600 B) leitet die Mitglieder des Bundes dazu an, diese Nachfolge Gottes zu bewerkstelligen.[3]) Alle Vorschriften des Pythagoras und seiner Jünger, heißt es bei Jamblich (*V. P.* 137), mögen sie nun das *πράττειν* oder *μὴ πράττειν* betreffen, zielen auf die *ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον* ab. Zu diesem *Πυθαγόρειος τρόπος* gehören mancherlei *ἀσκήσεις*, so z. B. die Reinigungen und Weihen, wie sie uns in der pythagoreischen Kultsatzung bei Diog. Laert. VIII 33 (vgl. S. 76f.) begegnen. Einen breiten Raum nehmen dabei die Vorschriften bezüglich der Nahrungsenthaltung ein. Es wird dort eigens betont, daß sich diese mit den Speisegeboten in den Mysterien decken. Wir dürfen aber nicht außer Acht lassen, daß sie im pythagoreischen Leben eine viel höhere Bedeutung für die Beteiligten gewinnen. Was Max Wundt (Geschichte d. griech. Ethik I 1908 S. 138) von dem *Ὀρφικὸς βίος* (Plat. *Leg.* VI 782 C) sagt, läßt sich sicher auch auf die Pythagoreer anwenden: „Jene rituellen Reinheitsvorschriften . . . griffen hier weit tiefer in das Leben der Beteiligten ein, als es die der offiziellen Kulte oder selbst der Mysterien vermochten. Denn während sich deren Vorschriften wesentlich auf den Kult selber beschränkten und höchstens in dünnen Strahlen das sonstige Leben ihrer Gläubigen sittlich erwärmten, bemächtigten sich die Orphiker der gesamten Lebensführung ihrer Anhänger und zwangen sie, dauernd ihren Lehren nachzukommen. Nicht durch den bloßen Anteil an den orphischen Weihen, nur durch die dauernde Wahrung der rituellen Reinheit kann die von ihnen versprochene Erlösung den Menschen werden. Diese Reinheit erhält er sich nicht allein durch scheue Ehrfurcht

---

1) Es handelt sich hier also um ekstatische d. h. verstärkende Bedeutung.

2) Zeller, Die Philosophie d. Griechen III 2⁴ S. 160f; vgl. auch Strathmann a. a. O. S. 310ff.

3) vgl. Rohde *Psyche* II² 163ff; Pfister a. a. O.

vor allem Göttlichen, das ihn nahe ringsum beschränkt, und vor dessen Befleckung er sorgsam sich hüten muß. Weil der Körper das die Seele befleckende und herabziehende Element ist, so kann nur durch die dauernde Abwendung vom Körper die Seele rein und würdig der Erlösung bewahrt werden." Es ist ohne weiteres klar, daß damit die zuerst genannten Elemente unter einen ganz neuen Gesichtspunkt rücken. Die Fastenvorschriften der Pythagoreer selbst haben wir bereits oben an den einschlägigen Stellen angeführt. Hier sei zur besseren Beleuchtung der Frage noch einiges nachgeholt. Neben Pythagoras ist es die Persönlichkeit des Apollonios von Tyana, in deren Schilderung der Neupythagoreismus sein Lebensideal niedergelegt hat. Apollonios führt nach Philostratos ein pythagoreisches Leben. Er meidet den Genuß von Fleisch und Wein: *καὶ εἰπὼν τοῦτο τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεις ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας παρῃτήσατο, τραγήματα δὲ καὶ λάχανα ἐσιτεῖτο, καθαρὰ εἶναι φάσκων, ὁπόσα ἡ γῆ αὐτὴ δίδωσι· καὶ τὸν οἶνον καθαρὸν μὲν ἔφασκεν εἶναι πόμα ἐκ φυτοῦ οὕτως ἡμέρου τοῖς ἀνθρώποις ἥκοντα, ἐναντιοῦσθαι δὲ τῇ τοῦ νοῦ συστάσαι διαθολοῦντα τὸν ἐν τῇ ψυχῇ αἰθέρα* (Philostr. *Vit. Apoll.* I 8). *Ibid.* I 21 sagt der Satrap, der ihm babylonischen Wein und gebratene Viertel von Schweinen und Gazellen angeboten hatte, ganz bestürzt: *οἷον, ἔφη, ὦ θεοί, ἔπαθον· ἀκούων γὰρ τὸν ἄνδρα μήτ' ἀπὸ ζῴων σιτεῖσθαι μήτ' οἴνου πίνειν, παχέως αὐτὸν καὶ ἀμαθῶς ἑστιῶ.* I 32 führt Appollonios seine Lebensweise selbst auf die Weisheit des Pythagoras zurück: *σοφία δ' ἐμοὶ Πυθαγόρου Σαμίου ἀνδρὸς . . . καὶ τὸ καθαρεύειν ζῴου βορᾶς ἐκ τῆς ἐκείνου μοι σοφίας ἥκει;* ebenso VI 11,3: *κατιδὼν γάρ τι ἐν Πυθαγόρου μέγα καὶ ὡς ὑπὸ σοφίας ἀρρήτου μὴ μόνον γιγνώσκοι ἑαυτόν, ὅστις εἴη, ἀλλὰ καὶ ὅστις γένοιτο, βωμῶν δὲ ὡς καθαρὸς ἅψαιτο καὶ ὡς ἀχράντῳ μὲν ἐμψύχου βρώσεως γαστρὶ χρήσαιτο, καθαρῷ δὲ σώματι πάντων ἐσθημάτων, ὁπόσα θνησειδίων ξυγκεῖται . . .* Auch der Inderkönig (III 26) wird als Vegetarier geschildert: *σιτήσεται δ' ἔμψυχον μὲν οὐδέν, οὐ γὰρ θέμις ἐνταῦθα, τραγήματα δὲ καὶ ῥίζας καὶ ὡραῖα, ὁπόσα νῦν ἡ Ἰνδικὴ ἔχει . . .* Brot, Obst, billiges Gemüse, überhaupt leichte Kost ist des Apollonios' Speise, Wasser sein Trank: *αὐτὸς δὲ οὐδενὸς δέῃ; φήσαντος, τῶν γε τραγημάτων, ἔφη, καὶ τῶν ἄρτων, ἅ με ἡδέως τε καὶ λαμπρῶς ἑστιᾷ* (I 36). I 21 bittet er den Satrapen um Brot und Obst und, als ihm dieser gesäuertes Brot, große glänzende Datteln und schön gezogenen Kohl anbietet, ersucht er ausdrücklich um wilden Kohl, der von selbst wachse (vgl. auch I 8, siehe oben). II 26 (Ende) findet Phraotes sofort seine Zuneigung, weil dessen Kost ähnlich beschaffen ist: *λάχανα καὶ φοινίκων ἐγκέφαλοι καὶ ὁ καρπὸς τῶν φοινίκων καὶ ὁπόσα ὁ ποταμὸς κηπεύει* (vgl. auch III 26). In seiner Verteidigungsrede (VIII 7,16) erklärt Apollonios, daß er wegen

Asphodelos, Knupperwerk und reiner Zukost angeklagt sei: *ἀσφοδέλου δέ, ὦ θεοί, καὶ τραγημάτων καὶ καθαρᾶς ὀψοφαγίας γραφὴν φεύγω*. In Ägypten wird uns sogar ein Löwe vorgeführt, der sich von Honigkuchen, Brot und Knupperwerk nährt. Er frißt zwar auch Fleisch, aber das muß gekocht sein, rohes verschmäht er (V 42): *οὐδὲ γὰρ τὸ τῶν θυομένων αἷμα ἀνελιχμᾶτο, οὐδ' ἐπὶ τὰ δερόμενά τε, καὶ ῥαχιζόμενα τῶν ἱερείων ἧττεν, ἀλλὰ μελιττούταις διήγετο καὶ ἄρτοις καὶ τραγήμασι καὶ κρεῶν τοῖς ἑφθοῖς*.

Vegetarier und Alkoholabstinenten sind auch die Pythagoreer der Komödie. Alexis bei Athen IV 161 Bf.: *οἱ πυθαγορίζοντες γάρ, ὡς ἀκούομεν, / οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἓν / ἔμψυχον, οἶνόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι;* ibid.: *τὰ δὲ καθ' ἡμέραν τάδε· / ἄρτος καθαρὸς εἷς ἑκατέρῳ, ποτήριον / ὕδατος;* ibid.: *ἡ δ' ἑστίασις ἰσχάδες καὶ στέμφυλα / καὶ τυρὸς ἔσται. ταῦτα γὰρ θύειν νόμος / τοῖς Πυθαγορέοις;* ibid.: *ἔδει θ' ὑπομεῖναι μικροσιτίαν, ῥύπον, / ῥῖγος, σιωπήν, στυγνότητ', ἀλουσίαν*. Aristophon bei Diog. Laert. VIII 38: *ἐσθίουσί τε / λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ· / φθεῖρας δὲ καὶ τρίβωνα τήν τ' ἀλουσίαν / οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειε τῶν νεωτέρων*.[1])

Schließlich ist auch noch das kynisch-stoische Ideal zu berücksichtigen, das Eingang im Pythagoreismus findet. So spottet Aristophon bei Athen. IV 161 E über die alten Pythagoristen: man solle doch ja nicht annehmen, daß sie so freiwillig diese Askese trieben und in Schmutz und in den rauhen Mänteln (*τρίβωνες*) umherliefen. Das sei für sie kein Grundsatz, sondern nur ein notwendiges Übel; denn sie hätten nichts Besseres. Man solle nur einmal die Probe machen und ihnen Fleisch und Fisch vorsetzen. Zehnmal wolle er sich verbrennen lassen, wenn sie nicht auch noch die Finger abschlecken würden. Als pythagoreischer Asket erscheint bei Athen. IV 163 F ff. Diodor von Aspendos, der in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts lebte.[2]) Ausdrücklich wird Diodor als Pythagoreer gekennzeichnet, er enthält sich in pythagoreischer Weise der Fleischnahrung. Zugleich wird uns dort aber auch berichtet, daß Diodor zuerst die kynische Kleidung, den langen Bart und die wildwachsenden Haupthaare, die Enthaltung von Bädern und Salben bei den Pythagoreern eingeführt habe.

Der Pythagoreismus bleibt in seinen Auswirkungen aber nicht nur auf das hellenische Kulturgebiet beschränkt, er dehnt seinen Einfluß auch auf den Orient aus und wird von maßgebender Bedeutung für die Entstehung des Essäismus.[3]) Auch was die

[1]) Vgl. dazu die Pythagoreer in der Satire Juvenal III 228f; XV 173f.

[2]) Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. XV (1856) S. 408 Anm. 2.

[3]) Zeller, Die Philosophie d. Griechen III 2[4] S. 365ff; Theol. Jahrbuch XV (1856) S. 401f; R E[2] Suppl. IV 386.

Speisegebote anlangt, gehen die Essener einig mit den Pythagoreern. Ihre Nahrung besteht in Brot, Oliven, Gemüse, Wasser, mit Ausschluß von Fleisch und Wein.[1]) Ähnlich ist auch die Lebenshaltung der Therapeuten.[2])

Schon oben (S. 103) war die Rede davon, daß eines der Elemente, die die Speisegebote bei den Pythagoreern mitbedingten, aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Lehre von der Seelenwanderung war. Ganz deutlich tritt dieses aber bei Empedokles zutage, der zwar der pythagoreischen Schule nicht angehörte, „aber in seinen Meinungen und Lehren von der Seele des Menschen, ihren Schicksalen und Aufgaben den pythagoreischen Dogmen so nahestand, daß an dem Einfluß auf die Ausbildung dieses Teiles seiner Überzeugung nicht gezweifelt werden kann.“ (Rohde *Psyche* II² 171f; Th. Boreas *Πυθαγόρεια σύμβολα Ἡ ῥῆτρα <κνάμων ἀπέχεσθαι>. ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΟΥ ΕΤΟΥΣ* 1927 *[ΑΚΑ-ΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ]* II 5 S. 318.) Empedokles erinnert sich an ein fünffaches Leben, er war bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und Fisch (Diels, Vorsokratiker I³ 268 Frg. 117). Er sagt, daß bei der Seelenwanderung die Menschen am besten Löwen und Lorbeerbäume würden (ibid. Frg. 127 S. 271). Er preist die Zeit, in der noch kein Altar mit Stierblut benetzt wurde und es bei den Menschen als größter Greuel galt, Tiere zu töten und zu verzehren (ibid. Frg. 128 S. 272). Er spricht von den Menschen, die sich zuerst ein Schlachtmesser schmiedeten und den Ackerochsen aßen (ibid. Frg. 154b S. 280): *οἳ πρῶτοι κακοεργὸν ἐχαλκεύσαντο μάχαιραν / εἰνοδίην, πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ᾽ ἀροτήρων.* Besonders charakteristisch ist Frg. 137 (ibid. S. 275f.). Hier schildert er, wie der Vater seinen eigenen Sohn mordet, den er in dem Schlachttier nicht wiedererkennt. Ebenso verfährt der Sohn mit dem Vater, die Kinder mit der Mutter, ohne es zu ahnen, essen sie das Fleisch ihrer Blutsverwandten: *μορφὴν δ᾽ ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας / σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ᾽ ἀπορεῦνται / λισσόμενον θύοντες· ὁ δ᾽ αὖ νήκουστος ὁμοκλέων / σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα. / ὡς δ᾽ αὔτως πατέρ᾽ υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες / θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.*

Die Orphiker.

Ihre Speisegebote wurden bereits schon einmal im Laufe unserer Untersuchung behandelt (vgl. o. S. 32f; 35; 54). Wie bei den Pythagoreern ist auch bei ihnen das Auffallendste die *ἄψυχος βορά*, weiterhin ist die Meidung von Eiern und Bohnen zu nennen.

---

[1]) Zeller, Die Philosophie d. Griechen III 2⁴ S. 315; 318ff; bes. 319 Anm. 1; Theol. Jahrb. XV 419 mit den dort angegebenen Belegen.

[2]) Zeller, Die Philosophie d. Griechen III 2⁴ S. 379.

Auch im *'Ορφικὸς βίος* werden die ursprünglich im Volksglauben wurzelnden Speisegebote zu einer *ἄσκησις*, die die Seele des Menschen von allem erlösen und befreien sollte, was sie an dieses Leibes Leben bindet.[1])

Die Neuplatoniker.

Auch bei den Neuplatonikern gehört das Fasten in die Reihe der geforderten *ἀσκήσεις*. So berichtet Porphyrios von Plotin, daß seine Nahrung sehr kärglich war, selbst Brot nahm er nur selten zu sich: *ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἥ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης (οὐδὲ γὰρ ἄρτον πολλάκις ἂν ἥψατο) καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκὴς ἐπιστροφή* (Porph. *Vit. Plot.* 8). Die *ἀποστροφὴ τοῦ βίου* ist das von diesen *ἀσκήσεις* angestrebte Ziel. Der Senator Rogatianus, ein Anhänger Plotins, wird von diesem wegen seiner großen Fortschritte darin besonders hochgeachtet. Rogatianus gab nämlich sein Besitztum auf, ließ seine Sklaven frei, wollte nichts von Würde wissen, vernachlässigte seine Amtsgeschäfte als Praetor, wohnte nicht einmal in seinem eigenen Hause, sondern schlief und aß bei Freunden und Bekannten, letzteres aber nur einmal am Tage (Porph. *Vit. Plot.* 7). Am deutlichsten tritt uns das Fasten als religiöse *ἄσκησις* in der Schrift *De abstinentia* des Neuplatonikers Porphyrios entgegen. Um zu unserem Urzustand zurückzukehren, müssen wir nach Porphyrios uns mit aller Kraft bemühen, von unseren sinnlichen Neigungen und Leidenschaften loszukommen (*De abst.* I 31). Die vielen Gewänder, die uns umhüllen, müssen wir abwerfen, frei all dieser hemmenden Fesseln müssen wir auf den Kampfplatz treten, um in den olympischen Spielen der Seele den Kampfpreis davonzutragen. Wie die Gewänder äußere und innere sein können, so ist auch ihr Ablegen ein offenes oder verborgenes. Wenn wir angebotene Speise nicht annehmen, so ist das das offene, wenn wir aber auch kein Verlangen danach tragen, so ist dies das innere Ablegen. Das letztere aber muß das Ziel unseres asketischen Strebens sein (ibid.). Deshalb müssen wir uns gewisser Speisen enthalten sowie aller Dinge, die dazu angetan sind, in unserer Seele Leidenschaften zu wecken (ibid. I 33). Die täglich genommenen Speisen sind nach dem Ausspruch eines berühmten Arztes wie Gifte, die für die Seele noch viel tödlicher wirken als die Arzneien auf die Zerstörung des Körpers (ibid. I 34). (Der Ausspruch wird Antiphanes von Delos zugeschrieben; vgl. Baltzer, Porphyrius vier Bücher von der Enthaltsamkeit, 1869 S. 131 Anm. 16.) Seine Mahnung richtet Porphyrios allerdings nicht an alle Menschen, sie gilt nur denen, die sich schon einmal Gedanken darüber gemacht haben, wer sie sind, woher sie kommen,

---

[1]) vgl. Rohde *Psyche* II² S. 125ff; ferner die schon S. 104f. zitierte Stelle aus Max Wundt, Ethik der Griechen I S. 138.

wohin sie zu gehen haben, und die sich deshalb, gerade was die Lebenshaltung anlangt, vor dem bloßen Herkommen nicht fürchten, sondern es auch einmal zu durchbrechen wagen (ibid. I 27). Ein solcher Mensch verzichtet auf den Wein, eine leichte Speise in geringer Quantität ist ihm das Liebste (ibid). Der Philosoph wird deshalb seiner Natur auch nur das Notwendigste gestatten, seine Speise wird so leicht als möglich sein, alles, was darüber ist, wird er als *εἰς ἡδονὴν συντεῖνον* zurückweisen (ibid. I 38). Die Seele, das Hervorragendste am Menschen, muß mit Geist genährt werden, ihr muß man eine sorgfältigere Pflege zuwenden als dem Körper; denn der Geist gibt ewiges Leben, der gemästete Leib aber mindert dieses, macht die Seele erdhaft und entfremdet sie ihrer eigentlichen Bestimmung (ibid. IV 20). Des Philosophen Lebensziel ist die Gottähnlichkeit, deshalb lebt er so bedürfnislos als möglich; denn darin besteht seine Gottähnlichkeit (ibid. I 37; vgl. auch III 27). Deshalb sollte man sich nicht zuviel um Speise kümmern, die dem Leib zwar zugute kommt, die Seele aber verkommen läßt. Wenn es möglich wäre, sollte man eigentlich auch auf das Essen von Früchten verzichten (ibid. IV 20). In seinem Eifer wünscht Porphyrios den seligen Göttern Homers gleich zu sein, die kein Brot essen, die keinen Wein trinken; er möchte das Zaubermittel *ἄλιμος* und *ἄδιψος* besitzen, um dieses Ziel zu erreichen (ibid; vgl. dazu Hesiods *Ἔργα* 146f. vom ehernen Menschengeschlecht: *οὐδέ τι σῖτον / ἤσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν*). Mit diesem Zaubermittel ist nach ihm (*V. P.* 34) Pythagoras ausgerüstet, wenn er die *ἄδυτα* der Götter betritt, um möglichst lang dort verweilen zu können. Vor allen Dingen ist der Fleischgenuß zu verwerfen. Am besten wäre es, sich von Jugend auf desselben zu enthalten (*De abst.* II 31). Die wahrhaft Weisen fühlen sich auch ohne Fleisch und Fleischbrühe glücklich (ibid. I 37). Zudem muß erst bewiesen werden, daß das Fleischessen dem Menschen dienlicher sei als der Genuß von Früchten und Gemüse oder daß die Zubereitung billiger sei oder gar, daß der Fleischgenuß die Leidenschaften weniger errege (ibid. I 46). Durch Fleischessen kann der Mensch unmöglich *καταξιοῦσθαι τῆς ἐκείνου* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *ἐπαισθήσεως* (ibid. I 57). Mit dem Fleisch wird etwas Totes in das Lebende eingeführt, die Reinheit der Seele getrübt (IV 20).

Um seine Beweisführung noch mehr zu erhärten, läßt Porphyrios eine ganze Reihe von Eideshelfern aufmaschieren. Vor allem muß ihm der Stoiker Chairemon mit der Schilderung der Lebenshaltung der ägyptischen Priester helfen, die allerdings reichlich idealisiert ist (vgl. Walter Otto, Priester und Tempel im hellenist. Ägypten II 167f; Strathmann a. a. O. S. 241f.). Doch ist schließlich eine Beeinflussung von dort nicht ohne weiteres

von der Hand zu weisen. Dölger (a. a. O. S. 98f.) meint: „Schon die Stiftung des Neuplatonismus durch den Ägypter Ammonios Sakkas läßt den Gedanken aufkommen, daß Kultsatzungen der Ägypter in diesen Kreisen berücksichtigt wurden. Es ist nicht zufällig, daß z. B. Porphyrios so viel Wesens macht von der ägyptischen Weisheit; es ist auch nicht zufällig, daß der Neuplatoniker Julian bei der Fischenthaltung den Satz niederschreibt: In dieser Frage begegnen wir uns mit einem Brauch der Ägypter" (Jul. *Orat.* V 176 B). Weitere Kronzeugen sind für Porphyrios dann Dikaiarchos *τὸν ἀρχαῖον βίον τῆς Ἑλλάδος ἀφηγούμενος* (*De abst.* IV 2), Lykurgos (IV 3ff.), die Juden (IV 11ff.), die Syrer (IV 15), die Perser (IV 16), die Inder (IV 17), Euripides in seiner Schilderung des Mysten des kretischen Zeus (IV 19), die Gesetzgeber Triptolemos und Drakon (IV 22).

Dem neuplatonischen Religionskreis gehört auch Kaiser Julian an, dessen Ausführungen über Speisegesetze wir bei der Behandlung der Fastenvorschriften des Attiskultes kennengelernt haben (S. 83 f.). Hier läßt sich vielleicht am besten auch der pythagoreisierende Platoniker Plutarch einfügen. Schon in den beiden Dialogen *De sollertia animalium* und *Bruta ratione uti* zeigt er seine Liebe zu den Tieren. Die beiden kurzen *λόγοι περὶ σαρκοφαγίας* ziehen nun die praktische Konsequenz aus dieser Einstellung. Er fordert Vegetarismus und ereifert sich gewaltig gegen den grausamen Fleischgenuß.

Die Kyniker.

Enthaltsamkeit in Speise und Trank finden wir ferner bei den Kynikern. (Vgl. R E² XII 10 f. Art. Kynismus; Zeller, Die Philosophie d. Griechen II 1⁵ S. 218f; Gomperz, Griech. Denker³ II S. 123; Joël, Der echte und Xenophontische Sokrates II 1, 1901 S. 445ff.) Der Kynismus charakterisiert sich in der gewaltigen Übertreibung der sokratischen Bedürfnislosigkeit. Sein Ideal ist die vollständige Bettelhaftigkeit. Seine einzige Habe ist der zur Sommers- wie zur Winterszeit getragene rauhe Mantel, der Ranzen oder Bettelsack und der Stab. Sein Haupt- und Barthaar läßt der Kyniker wild wachsen, seine Kost ist die denkbar kärglichste. Ziel all dieser *ἀσκήσεις* ist die *ἐγκράτεια*, die zur Grundlage des gesamten Lebens wird.[1]) Xenoph. *Mem.* I 5,4: *τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπῖδα*; Philo *De somn.* lib. I 124: *ἐγκράτειαν, ὀλιγοδείαν, καρτερίαν ὥσπερ κρηπῖδάς τινας ὅλου τοῦ βίου; De vit. contempl.* 34: *ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλλόμενοι τῆς ψυχῆς τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς* (vgl. auch Stob. III 5,48 ed. Hense; Sext. *sent.* 86 a ed. Elter

[1]) Vgl. Wendland, Philo u. d. kynisch-stoische Diatribe in „Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel." Berlin (1895) S. 11.

S. IX). Die *ἐγκράτεια* des Kynikers ist nach dem kynischen Sokrates das *κρατεῖν τῆς ἐν τῷ σώματι ἡδονῆς* (Stob. III 17,27). So kämpft auch Diogenes bei Julian (*Or.* VI 126 A) gegen die *ἐκ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐμπίπτοντας θορύβους*, er treibt in diesem Sinne *ἄσκησις σώματος*. Die *ἐγκράτεια* des Kynikers muß bezüglich der Nahrungsaufnahme sowohl eine qualitative als quantitative sein.

Die quantitative *ἐγκράτεια*.

Schon Antisthenes, der Stifter der Kyniker ist ein Feind jeder *ἀπληστία* (Stob. III 18,26 bei Winckelmann *Antisth. fragm.* S. 58 Frg. 8). Auf die Frage, was ein Fest sei, antwortet er: *γαστριμαργίας ἀφορμή* (Maxim. p. 49 bei Winckelmann S. 56 Frg. 1). Dieselbe Erscheinung sehen wir bei seinem Schüler Diogenes, der nach dem Wort eines Tragikers *ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστηρεμένος, πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοὐφήμερον* (Nauck *TGF*² p. 893) lebt. Auch seine Forderung lautet auf *γαστρός καὶ ἡδονῶν κρατεῖν* (Stob. III 5,39). Zudem ist die Überladung von Speise Ursache vieler Krankheiten (Stob. III 6,37). Wie sein Lehrer haßt auch Diogenes die *ἀπληστία* (Diog. Laert. VI 28; Stob. III 6,40; Luc. *Cyn.* 9). Diogenes treibt seinen Spott mit den Wohlgenährten (Diog. Laert. VI 47; 57). Den Bauch nennt er mit seiner Satire die Charybdis des Lebens (ibid. VI 51). Er zieht gegen die Unmäßigkeit bei den Festgelagen zu Felde (ibid. VI 28; Plut. *De prof. in virt.* 77 E f. Bernard. I 187), schlägt die Einladung zu einem Mahle aus (Diog. Laert. VI 34). Nach einem Ausspruch von ihm gehen die Sykophanten und Tyrannen nicht aus *μαζοφάγοι*, sondern aus *κρεωφάγοι* hervor (Porph. *De abst.* I 47; vgl. auch Jul. *Orat.* VI 198 D—199 A). Um zu diesem Zustande der Freiheit zu gelangen, ist eine ständige *ἄσκησις* nötig, mit deren Hilfe wir über alle Schwierigkeiten Herr werden (Diog. Laert. VI 71). Die kynische *ἐγκράτεια* finden wir auch in den Schriften Xenophons, der unter allen Sokratesschülern dem Antisthenes am nächsten stand (vgl. Gomperz a. a. O. S. 112). Besonders in der Kyropädie, dem Staat der Lazedämonier, dem Enkomion auf Agesilaos und dem Oikonomos legt er seine diesbezüglichen Grundsätze nieder. Er preist die Mäßigkeit der alten Perser (*Kyr.* I 2,8; I 2,16; vgl. auch I 2,11). Kyros richtet an sein Heer die Mahnung: *λιμῷ δὲ ὅσαπερ ὄψῳ διαχρῆσθε* (ibid. I 5,12; vgl. auch I 6,17: *μηδέποτε ὑπερεμπίπλασθαι*). Selbst im siegreichen, beuteschweren Feldzug müssen die Soldaten Maß im Essen und Trinken halten, nie darf die Nüchternheit gefährdet werden (ibid. IV 2,41). Auch der ideale *Οἰκόνομος* zeigt diese kynische Einfachheit, sein Frühstück ist äußerst mäßig (*Oec.* XI 18). Die Schaffnerin des *Οἰκόνομος* muß *ἐγκρατεστάτη καὶ γαστρὸς καὶ οἴνου* sein (ibid. IX 11). In dem Enkomion auf Agesilaos

sehen wir, daß der König seine doppelte Ration nicht dazu benützt, um sich anzufüllen, sondern um Ehrenportionen auszuteilen (*Ages.* V 1). Im Staat der Lazedämonier XV 4 wird dies überhaupt als eine feste Regel für die Könige hingestellt. Auch Kyros handelt so (*Kyr.* VIII 2,4). Denselben Zug berichtet uns Philo (*Quod omn. prob. lib. sit* 121) von Diogenes, der selbst in Gefangenschaft die *ἐγκράτεια* nicht aus dem Auge verliert. Diese wird in der Gesetzgebung des Lykurgos Richtschnur für die Erziehung der spartanischen Knaben (*De rep. Lac.* II 5). Sie ist oberster Grundsatz bei den Syssitien (ibid. V 3; vgl. auch Symp. VIII 15).

Für die kynische Einfachheit in der Diätetik begeistert sich ferner Philo.[1]) Er sagt von den *φιλάρετοι*, daß sie *ἄδοξοι σχεδὸν ἅπαντες, εὐκαταφρόνητοι, ταπεινοί, τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς, ὑπηκόων, μᾶλλον δὲ καὶ δούλων ἀτιμότεροι, ῥυπῶντες, ὠχροί, κατεσκελετευμένοι, λιμὸν ὑπ' ἀσιτίας ἐμβλέποντες, νοσερώτατοι, μελετῶντες ἀποθνήσκειν* (*Quod det. pot. ins. sol.* 34). In dieser Bedürfnislosigkeit besteht aber auch des Kynikers Gottähnlichkeit. Schon Diogenes spricht dies aus: *ἔνιοι γοῦν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρῶνται ψυχρῷ σκέπαις τε ταῖς τυχούσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης, ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῄζειν* (Diog. Laert. VI 105). Ebenso Xenophon: *ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου* (*Mem.* I 6,10). Auch bei Philo (*De fort.* 8f.) finden wir diesen Gedanken. Speise und Trank dienen nicht zur Befriedigung der Lust, sondern nur zur Erhaltung des Lebens. Eine solche Einstellung haben die Therapeuten, in denen Philo das Ideal eines bedürfnislosen Lebens verwirklicht sieht (*De vit. contempl.* 37; vgl. dazu Xenophon *Mem.* I 3,6). Von den Therapeuten gehen einige soweit in ihrer Enthaltsamkeit, daß sie erst alle drei oder gar sechs Tage etwas Speise zu sich nehmen (*De vita contempl.* 35).

In der Überlieferung erscheint auch der Skythe Anacharsis als das Idealbild eines Kynikers. In einem Briefchen an Hannon schreibt er: *ἐμοὶ μὲν περίβλημα χλαῖνα σκυθική, ὑπόδημα δέρμα ποδῶν, κοίτη δὲ πᾶσα γῆ, δεῖπνον καὶ ἄριστον γάλα καὶ τυρὸς καὶ κρέας ὀπτόν, πιεῖν ὕδωρ* (Anach. *Ep.* 5 Hercher S. 103; dazu Cic. *Tusc.* V 32,90; vgl. R E[2] I 2017 f. Art. Anacharsis; Heinze, Philol. 50 (1891) 458 ff.; aber auch P. von der Mühll, Festg. f. H. Blümner 1914, 425 ff.). Wir verweisen für die kynische Nahrungsaskese noch besonders auf das von G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon 1909 S. 57f; 111 zusammengestellte Material, ferner auf die Horazausgabe von Kießling[5]-Heinze c. I 31,15f; *Ep.* II 1,123).

---

[1]) Vgl. Zeller, Die Phil. d. Griechen III 2[4] S. 452.

Die qualitative *ἐγκράτεια*.

Die *ἐγκράτεια* des Kynikers berücksichigt auch die Qualität der Speisen. Brot, Kresse, Wasserbecher ist neben *τρίβων*, Ranzen und Stab die ganze Ausrüstung, die Antisthenes seinem Jünger Diogenes mitgibt auf den Tugendweg (Diog. *Ep.* 30,3 ed. Hercher). Antisthenes selbst ist mit Brot zufrieden (Diog. Laert. VI 9 bei Winckelmann S. 63 Frg. 37). Den Weingenuß lehnt er ab; denn er bewirke die *μανία* (Socr. *Ep.* 8). Es sind uns auch noch die Titel seiner diesbezüglichen Schriftstellerei erhalten: *περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος* (Diog. Laert. VI 18 bei Winckelmann S. 28). Über diese Lebensweise des Antisthenes macht sich Aristipp (Socr. *Ep.* 9,2) lustig. Auch in der sonstigen Überlieferung ist uns die Kost der Kyniker so einfach und kärglich geschildert; sie besteht hauptsächlich aus Brot, Kresse, Bohnen, Feigen, anderen Früchten und Kräutern, ihr Trank ist Wasser (Diog. Laert. VI 25; 31; 85; 86; 90; vgl. auch ibid. 44; 50; 61; ferner Stob. III 1,98 [Hense I 39; I 45]; Diog. *Ep.* 26; 32,1; 34,1; 36,5; 37,4; 38,4; 44; Crat. *Ep.* 7; 14; Dio Chr. VI 12; 13; 22; 62; Athen. IV 156 C ff; 158 D; X 422 D; Luc. *Vit. auctio* 9; Plut. *De san. tu.* 125 D Bernard. I 306; Socr. *Ep.* 9; Ael. *Var. hist.* XIII 26). Um einer möglichst naturgemäßen Lebensweise gleichzukommen, versucht Diogenes sogar rohes Fleisch zu essen (Diog. Laert. VI 34; vgl. ibid. 76; Dio Chr. VI 22 ff; Plut. *De esu carn.* 995 C f. Bernard. VI 107 f.). Diogenes schüttet beim Symposion den großen Becher als gefährlich aus (S. Maximi Conf. *Loci communes*, M P G 91,884).

Auch in Xenophons Idealschilderung der Perser und Spartaner sehen wir, wie diese eine solche einfache Lebensweise hinsichtlich der Nahrungsaufnahme und der Qualität der Speisen führen (vgl. dazu Joel a. a. O. II 1,452 f. mit den angeführten Belegen). Besonders der Weingenuß ist verpönt. Wie dem Antisthenes (vgl. oben) ist auch dem Agesilaos die Trunkenheit eine *μανία* (*Ages.* V 1; vgl. auch Crates bei Diog. Laert. VI 89). Schon der Knabe Kyros will von dem Wein, den ihm Astyages anbietet, nichts wissen (*Kyr.* I 3,10 ff.). Selbstverständlich ist auch für den Verwalter des *Οἰκόνομος* Weinenthaltung erste Forderung (*Oec.* XII 11). Ähnlich beschaffen ist die ideale Diät des Philo. Aller Luxus soll beim Essen und Trinken vermieden werden (*Vit. Mos.* II 223). Seine idealen Therapeuten essen nur Brot mit Salz und trinken Wasser (*De vit. contempl.* 37). Allerdings vertritt er auch wieder eine mildere Auffassung, so bezeichnet er *De somn.* II 49 als *ἡδύσματα πρὸς ἐδωδὴν ἀναγκαῖα* folgendes: *γήτεια καὶ λάχανα καὶ πολλὰ τῶν ἀκροδρύων καὶ ἔτι τυρὸς καὶ εἴ τι ἄλλο ὁμοιότροπον.* Ja sogar Fische und Fleischgenuß wird hier als Ausnahme gestattet: *εἰ δὲ θέλεις, ἐπὶ σαρ-*

κοβόρων ἀνθρώπων ἰχθῦς ἔτι καὶ κρέας πρὸς τούτοις γράφομεν. Immer wieder wird der Bedürfnislose als reich gepriesen (*De somn.* I 97; *De praem. et poen.* 99; *De fort.* 6). Der Weingenuß ist für Philo etwas ganz Unnötiges: *σιτίων μὲν ἀναγκαιοτάτη, οἴνου δὲ οὐ πάνυ χρησίμη* (*De Jos.* 155; vgl. auch *Vit. Mos.* II 223). Im Sophistenmahl des Athenaios sprechen zweimal Kyniker über das Fasten. IV 156ff. hält der Kyniker Kynulkos Reden über einfache, bedürfnislose Lebensweise (vgl. Mengis, Die schriftstellerische Technik im Sophistenmahl des Athenaios S. 86f; 105) und, als sich beim Fischkatalog die Frage erhebt, warum der *κεστρεύς* auch *νῆστις* genannt wird, ist es wieder ein kynischer Anonymus, der das Gespräch führt (VII 307F ff.).

Vorbildlich erscheint den Kynikern in allem das einfache, bedürfnislose Leben der Tiere. So erklären sich die vielen Tierparallelen in der die kynische Lebensweise behandelnden Schriftstellerei (Diog. Laert. VI 22; 60; vgl. noch ibid. 33; Ael. *Var. hist.* XIII 26; Plut. *De prof. in virtut.* 77 F Bernard. I 187; Diog. Chr. VI 18; 27; 32; IX 3. X 16). So heißt es auch bei Luc. *Kyn.* 5, daß die Kyniker Wasser wie die Tiere trinken: *πίνεις μὲν γὰρ ὕδωρ ὅπερ καὶ τὰ θηρία.* In diesem Sinne ist schließlich auch die Stelle Xenoph. *Kyr.* I 5,12 zu verstehen: *ὑδροποσίαν δὲ ῥᾷον τῶν λεόντων φέρετε.*

Die Stoiker (mit Einschluß der Sextier).

Die Glückseligkeit besteht nach der stoischen Lehre in dem naturgemäßen Leben. Es ist selbstverständlich, daß diese naturgemäße Lebensweise auch die Nahrungsaufnahme berücksichtigen muß. Schon von Zenon aus Kition, dem Stifter der stoischen Schule, wird uns bei Diog. Laert. VII 1 berichtet: *ἔχαιρε δέ φασι σύκοις χλωροῖς καὶ ἡλιοκαίαις;* ferner ibid. 13: *ἤσθιε δ' ἀρτίδια καὶ μέλι καὶ ὀλίγον εὐώδους οἰναρίου ἐπέπινε* (vgl. auch ibid. 26f.). Von einigen Stoikern wird uns sogar berichtet, daß sie ihr Leben durch Nahrungsentzug beendet hätten, so von dem Schüler und Nachfolger des Zenon, Kleanthes aus Assos in Troas (Diog. Laert. VII 176). Dasselbe wird uns von Dionysios aus Herakleia im Pontos bezeugt (Diog. Laert. VII 167). Derselbe asketische Zug bezüglich der Nahrungsaufnahme begegnet uns auch bei den Stoikern der römischen Kaiserzeit. Seneca schlägt seinem Freunde Lucilius vor, die lauten Tage der Saturnalien mit folgender Übung zuzubringen: *interponas aliquot dies, quibus contentus minimo ac vilissimo cibo* (*Ep.* 18,5). Um seiner Mahnung mehr Nachdruck zu geben, beruft er sich auf das *praeceptum magnorum virorum,* besonders auf Epikur. Soll die Übung allerdings den gewünschten Erfolg haben, so muß es Lucilius ernst damit sein: *grabatus ille verus sit et sagum et panis*

durus ac sordidus (ibid. 18,7). Weiterhin erklärt Seneca in *ep.* 8,5: *hanc ergo sanam ac salubrem formam vitae tenete, ut corpori tantum indulgeatis, quantum bonae valetudini satis est. durius tractandum est, ne animo male pareat: cibus famem sedet, potio sitim exstinguat; Ep.* 4,10: *lex autem illa naturae scis quos nobis terminos statuat? non esurire, non sitire, non algere. ut famem sitimque depellas, non est necesse superbis adsidere liminibus ... nec sequi castra: parabile est, quod natura desiderat, et adpositum; Ep.* 119,13: *Quaeris, quali mensa, quali argento, quam paribus ministeriis et levibus adferatur cibus? Nihil praeter cibum naturae desiderat. Num tibi, cum fauces urit sitis, aurea quaeris pocula? Num esuriens fastidis omnia praeter pavonem rhombumque? ambitiosa non est fames, contenta desinere est: quo desinat, non nimis curat* (vgl. ferner *Ep.* 17,9; *ad Gallionem de vita beata* 20,5; *ad Helviam matrem de consolatione* 10,3). Im 108. Brief an Lucilius erzählt Seneca selbst, wie er, von seinem Lehrer Sotion mit Begeisterung für ein philosophisches Leben erfüllt, jahrelang vegetarisch gelebt habe. Sotion führt seinem Schüler die Gründe vor, aus denen heraus Sextius den Fleischgenuß verbietet. Er gewöhne an Grausamkeit und sei dem Körper des Menschen nicht so zuträglich wie Pflanzennahrung (*Ep.* 108,18). Damit übereinstimmend in den *sentent. Sexti* Nr. 109: ἐμψύχων ἁπάντων χρῆσις μὲν ἀδιάφορον, ἀποχὴ δὲ λογικώτερον (ed. Elter *Gnomica* I Leipzig [1892] S. XI). Sotion selbst begründet die Enthaltung mit der Lehre von der Seelenwanderung und beruft sich dabei auf die Autorität des Pythagoras (*Ep.* 108,19). Mit aller Überredungskunst spricht dann Sotion auf seinen jugendlichen Schüler ein und es gelingt ihm wirklich, sein Bekehrungsziel zu erreichen: Seneca lebt mehrere Jahre vegetarisch, erst äußere Umstände zwingen ihn, diese Lebensweise wieder aufzugeben (*Ep.* 108,22). Eine enthaltsame Lebensweise aber beobachtet er Zeit seines Lebens; denn bei der Schilderung von Senekas Tod bemerkt Tacitus (*Ann.* XV 63) ausdrücklich: *senile corpus et parco victu tenuatum.* Mit Musonius und Epiktet zeigt der Stoizismus eine Hinneigung zum Kynismus.[1]) In der Diät wird die kynische ἐγκράτεια betont. So sagt Musonius in seiner Diatribe περὶ τροφῆς: ἀρχὴν καὶ ὑποβολὴν τοῦ σωφρονεῖν εἶναι τὴν ἐν σίτοις καὶ ποτοῖς ἐγκράτειαν (Mus. *reliquiae* XVIII a περὶ τροφῆς ed. Hense S. 94). Je leichter und reiner die Seipse ist, die wir zu uns nehmen, um so trockener und reiner bleibt auch unsere Seele. Umso größer ist auch unsere Gottähnlichkeit (Mus. *rel.* περὶ τροφῆς XVIII a H. S. 96). Deshalb fordert er vegetarische Kost, am besten sei die, zu deren Zubereitung man kein Feuer brauche, auf jeden Fall lehnt er den Fleischgenuß ab (Mus. *rel.* περὶ

[1]) Zeller, Die Phil. d. Griechen III 1³ S. 764; Wendland *Quaest. Mus.* p. 37 sq.

τροφῆς XVIII a S. 95; man vgl. damit auch Mus. *rel. περὶ τροφῆς* XVIII b S. 100; ferner Diog. Laert. VII 26, wo es von Zenon heißt: *ἀπύρῳ τροφῇ χρώμενος*; Zenon wird auch gelobt, weil er sogar als Kranker eine junge Taube zurückweist [Mus. *rel.* XVIII a *περὶ τροφῆς* S. 98]). Man soll die einfache Speise der kostbaren, die einfach zu beschaffende der schwer zu beschaffenden vorziehen (Mus. *rel.* XVIII a *περὶ τροφῆς* S. 94). Musonius hat deshalb eine besondere Zuneigung zur spartanischen Einfachheit (Mus. *rel.* XX *περὶ σκευῶν* S. 112). Einmal heißt es ganz allgemein: *Αἴσχιστον, ἔφη, γαστριμαργία καὶ ὀψοφαγία ἐστίν* (Mus. *rel.* XVIII b S. 99). Zweck der Nahrungsaufnahme ist die Ernährung und die *διαμονή*, nicht die *ἡδονή* (Mus. *rel.* XVIII b *περὶ τροφῆς* S. 101 f; Mus. *rel.* ibid. S. 103; man vgl. dazu Xenophon *Mem.* I 3,6; Plut. *De tuend. valet.* 124 D Bernard. I 304; Plut. *De curios.* 521 F Bernard. III 351; Clem. Alex. *Paedog.* II 15,1 G C S Stählin I 164; Hense, Rh. Mus. XLV 545 f; Wendland *Quaest. Mus.* p. 26; vgl. auch Juven. 14,316 ff; Sen. *Ep.* 4,10; ibid. 18,9). Die gleichen Gedanken finden wir bei seinem Schüler Epiktet. Deutlich klingt bei diesem das kynische Ideal durch: *ἴδετέ με, ἄοικός εἰμι, ἄπολις, ἀκτήμων, ἄδουλος· χαμαὶ κοιμῶμαι· οὐ γυνή, οὐ παιδία, οὐ πραιτωρίδιον, ἀλλὰ γῆ μόνον καὶ οὐρανὸς καὶ ἓν τριβωνάριον* (Epikt. *Diss.* ed. Schenkl III 22,47); Epikt. *Ench.* 41 (ed. Schenkl): *Ἀφυΐας σημεῖον τὸ ἐνδιατρίβειν τοῖς περὶ τὸ σῶμα, οἷον ἐπὶ πολὺ γυμνάζεσθαι, ἐπὶ πολὺ ἐσθίειν, ἐπὶ πολὺ πίνειν . . . ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν παρέργῳ ποιητέον; Ench.* 33,7: *τὰ περὶ τὸ σῶμα μέχρι τῆς χρείας ψιλῆς παραλάμβανε, οἷον τροφάς, πόμα . .; Diss.* III 12,11: *εἶτα καὶ οἰναρίῳ κομψῶς χρῆσθαι, μὴ εἰς τὸ πολὺ πίνειν (καὶ γὰρ περὶ τοῦτο ἐπαρίστεροι ἀσκηταί εἰσιν), ἀλλὰ πρῶτον εἰς τὸ ἀποσχέσθαι καὶ κοραδισίου ἀπέχεσθαι καὶ πλακουνταρίου; Diss.* III 12,17: *διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Ἀπολλώνιος ἔλεγεν ὅτι, ὅταν θέλῃς σαυτῷ ἀσκῆσαι, διψῶν ποτε καύματος ἐφέλκυσαι βρόγχον ψυχροῦ καὶ ἔκπτυσον καὶ μηδενὶ εἴπῃς; Gnomologium Epicteteum* Frg. 17 ed. Schenkl): *Μέτρον ἔστω σοι παντὸς σίτου καὶ ποτοῦ ἡ πρώτη τῆς ὀρέξεως ἔκπλησις, ὄψον δὲ καὶ ἡδονὴ αὐτὴ ἡ ὄρεξις· καὶ οὔτε πλείονα τῶν δεόντων προσοίσῃ οὔτε ὀψοποιῶν δεηθήσῃ ποτῷ τε τῷ παραπεσόντι ἀρκεσθήσῃ.* Epiktet fand besondere Verehrung bei Kaiser Markus. Sie prägt sich auch in seiner Lebensweise aus. Der Kaiser gedenkt dankbar seiner Mutter, die ihn zur Einfachheit und Enthaltsamkeit erzogen hat: *Παρὰ τῆς μητρός, τὸ θεοσεβὲς καὶ μεταδοτικὸν καὶ ἀφεκτικὸν οὐ μόνον τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐπὶ ἐννοίας γίνεσθαι τοιαύτης· ἔτι δὲ τὸ λιτὸν κατὰ τὴν δίαιταν καὶ πόρρω τῆς πλουσιακῆς διαγωγῆς* (Marc. Antonin. ed. Schenkl I 3). Er ermahnt sich selbst zur Enthaltsamkeit, auch was die Nahrung anlangt: *καὶ ὡς ὀλίγοις ἀρκούμενος, οἷον οἰκήσει, στρωμνῇ,*

ἐσθῆτι, τροφῇ, ὑπερεσίᾳ (ibid. VI 30). Eine ähnliche Auffassung wird übrigens schon von Augustus durch Sueton (August. 76) berichtet. Die stoisch-kynische Askese predigt schließlich auch die pseudoplutarchische Schrift περὶ ἀσκήσεως (s. Gildemeister und Bücheler, Rh. Mus. N F 27 S. 520 ff.). Bedeutsam für uns ist besonders die Stelle S. 531 Z. 19 ff., wo es heißt: „Reicht nicht aber die Lebensweise der Philosophie aus zu zeigen, daß Übung und Gewohnheit selbst der Natur mächtig sind. Denn gerade sie ertragen es durch die Festigkeit ihrer Sinnesweise und den Heldenmut ihrer Seele, barfuß einherzugehen, indem ein Gewand ihnen für Sommer und Winter genügt, und sie auf einer Matte ohne Bett schlafen, gewöhnliche Nahrung genießen und mit Maß essen, nur zur Erhaltung ihres Lebens.“

Die Epikureer.

Schließlich gehört einfache Lebensweise auch zum Ideal des epikureischen Weisen. Stob. III 17,33 *Ἐπικούρου* [bei Usener *Epicurea* p. 156]: *βρυάζω τῷ κατὰ τὸ σωμάτιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτῳ χρώμενος, καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς οὐ δι᾽ αὐτάς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ.* Diog. Laert. X 11 [cfr. Usener p. 156]: *αὐτός τέ φησιν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ καὶ „Πέμψον μοι τυροῦ, φησί, κυθριδίου, ἵν᾽ ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι δύνωμαι“*; ibid.: *Διοκλῆς δ᾽ ἐν τῇ τρίτῃ τῆς ἐπιδρομῆς φησιν εὐτελέστατα καὶ λιτότατα διαιτωμένους. „Κοτύλῃ γοῦν, φησίν, οἰνιδίου ἠρκοῦντο, τὸ δὲ πᾶν ὕδωρ ἦν αὐτοῖς ποτόν“.* Seneca *Ep.* 18,9 [Usener p. 149]: *certos habebat dies ille magister voluptatis Epicurus, quibus maligne famem exstingueret, visurus an aliquid deesset ex plena et consummata voluptate vel quantum deesset et an dignum quod quis magno labore pensaret. hoc certe in his epistulis ait, quas scripsit Charino magistratu ad Polyaenum. et quidem gloriatur non toto asse pasci, Metrodorum, qui non tantum profecerit, toto; ibidem* 18,6 [Usener p. 346]: *qui omnibus mensibus paupertatem imitati prope ad inopiam accesserunt, ne umquam expavescerent quod saepe didicissent. Ep.* 21,10 [Usener p. 156]: *cum adieris eius hortulos et inscriptum notaveris „Hospes, hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est“, paratus erit istius domicilii custos hospitalis, humanus, et te polenta excipiet et aquam quoque large ministrabit et dicet: Ecquid bene acceptus es? non inritant, inquit, hi hortuli famem sed exstinguunt, nec maiorem ipsi potionibus sitim faciunt sed naturali et gratuito remedio sedant. in hac voluptate consenui.* (Weiteres Material siehe Zeller, Die Philosophie der Griechen III 1^3 S. 451 Anm. 2; 5.)

Es ist nicht immer leicht, besonders in dem Gewimmel religiöser Sekten der nachchristlichen Jahrhunderte die einzelnen asketischen Richtungen scharf zu trennen und so mag Reitzensteins Wort (Hellenist. Wundererzählungen S. 142) zu Recht be-

stehen: „Wer einmal nachdenklich das dritte Buch der Stromateis des Clemens gelesen hat, wird weder ihre Namen noch die Sondermeinungen der einzelnen Lehrer betonen, sondern sich einer einheitlichen, gewaltigen Bewegung gegenüber fühlen . . . Zur vollkommenen Askese gehören in der Regel drei Dinge: Enthaltung von Fleisch, von Wein und von Geschlechtsgenuß."

§ 12.

Das Fasten als Mittel der Medizin und Gymnastik.

Das Fasten spielt nicht nur in den Zauberkuren der Volksmedizin eine Rolle, auch in der wissenschaftlichen Heilkunde, einer Schöpfung des jonischen Geistes, finden wir es als Mittel der Therapie. Nachdrücklich wird hier Stellung gegen den Aberglauben genommen. (Damit soll nicht gesagt sein, daß die ärztliche Wissenschaft sich immer frei von den Einflüssen der Volksmedizin hielt. Besonders seit der römischen Kaiserzeit schoß diese wieder üppig ins Kraut und zog auch die wissenschaftliche Heilkunde in ihren Bann; vgl. Stemplinger, Antike und moderne Volksmedizin 1925 S. 2 ff; s. auch Friedländer, Sittengesch. Roms⁹ I 208ff.) Mit erfrischend sarkastischer Polemik fährt z. B. der Verfasser der Schrift „von der heiligen Krankheit" gegen jene Leute los, die die Epilepsie zu einer heiligen Krankheit gestempelt haben. Sie sind nach seiner Auffassung nicht besser wie die Zauberer, Sühnepriester, Bettelpfaffen und Quacksalber seiner Zeit, die ihre Unwissenheit hinter Frömmelei und angeblich besserer Einsicht verbergen und die Kranken mit allerlei mysteriösem Hokuspokus, mit Reinigungen, Beschwörungen, mit dem Verbot von Bädern und gewissen Speisen kurieren wollen. Was die Nahrungsenthaltung anlangt, so ist das nach der Ansicht des Verfassers etwas ganz Natürliches und Selbstverständliches; denn manche Speisen sind eben kranken Menschen unzuträglich (*περὶ ἱερῆς νόσου* bei Wilamowitz, Griech. Leseb.² II 1 S. 271). Die Therapie der Hippokrateer ist ja im wesentlichen diätetisch; mit ihnen beginnt auch „die wissenschaftliche Formulierung diätetischer Vorschriften und Gebote" (Hippocr. *De flatibus* 1, Littré VI 92; vgl. Plato *Philebos* 32 A; 35 A; *Sympos.* 186 C f; Jul. Marcuse, Diätetik im Altertum, 1899 S. 14; Heiberg, Naturwissensch. u. Mathem. im klass. Altertum 1912 S. 19). Die hippokratische Therapie kennt nicht nur die Enthaltung von bestimmten Speisen, auch gänzliche Nahrungsenthaltung dient ihr als Heilmittel.

Die Hippokrateer.

Die echten hippokratischen Grundsätze stellen sich ungefähr folgendermaßen dar[1]): Bei einer akuten Krankheit, die sofort

[1])Vgl. dazu Hecker, Gesch. d. Heilkunde I S. 151f; Marcuse a. a. O. S. 45f.

von den heftigsten Zufällen begleitet ist, muß man sich notwendig auch sogleich einer sehr mageren Diät bedienen: *ὅκου μὲν οὖν κατοξὺ τὸ νόσημα, αὐτίκα καὶ τοὺς ἐσχάτους πόνους ἔχει καὶ τῇ ἐσχάτως λεπτοτάτῃ διαίτῃ χρέεσθαι ἀναγκαῖον* (Hippocr. *Aphor.* I 7, Kühn XVII B. S. 372; vgl. auch Gal. *de dieb. decret.* I 13, Kühn IX 835). Je mehr diese heftigen Zufälle aber abnehmen, desto mehr Speise darf wieder dem Kranken zugeführt werden: *ὅκου δὲ μή, ἀλλ' ἐνδέχεται ἁδροτέρων διαιτᾶν, τοσοῦτον ὑποκαταβαίνειν ὁκόσον ἂν ἡ νοῦσος μαλθακωτέρη τῶν ἐσχάτων ᾖ* (ibid. K. XVII B. S. 373). Die magerste Diät muß infolgedessen eintreten, wenn die Krankheit ihren höchsten Grad erreicht hat: *ὁκόταν δὲ ἀκμάζῃ τὸ νόσημα, τότε καὶ τῇ λεπτοτάτῃ διαίτῃ ἀναγκαῖον χρέεσθαι* (Hippocr. *Aphor* I 8, Kühn XVII B S. 376; vgl. auch Gal. *de vict. rat. in morb. acut. ex Hippocr. sentent. liber* c. 4, Kühn XIX 191; *Hippocr. de humoribus lib. et Gal. in eum comment.* III c. 18, Kühn XVI 427); *ὃ κατὰ τοὺς ἀφορισμοὺς ἔγραψε, τούτῳ καὶ νῦν ἀκολουθεῖ βουλόμενος ἐν πάσῃ νόσῳ τὸ λεπτότατον τῆς διαίτης ἐν τῷ τῆς ἀκμῆς τοῦ νοσήματος καιρῷ παραλαμβάνεσθαι* (Gal. *in Hippocr. de victu acut.* II 15, *Corp. med. Graec.* V 9,1 S. 177). Bei Paroxysmen (Steigerungen) ist gänzliche Nahrungsenthaltung anzuordnen: *ἐν δὲ τοῖσι παροξυσμοῖσιν ὑποστέλλεσθαι χρή* (Hippocr. *Aphor.* I 11, Kühn XVII B S. 379). Bei periodisch wiederkehrenden Paroxysmen ist die Nahrungsenthaltung immer kurz vor Eintritt der Krisis anzuwenden: *τοῖσιν ἐν τῇσι περιόδοισι παροξυνομένοισι μηδὲν διδόναι μηδ' ἀναγκάζειν ἀλλ' ἀφαιρέειν τῶν προσθέσιων πρὸ τῶν κρίσιων* (Hippocr. *Aphor.* I 19, Kühn XVII B 434). Die Kranken, bei denen die Krisis sofort eintritt, müssen sich sogleich einer mageren Diät bedienen, die aber, bei denen der Höhepunkt sich später einstellt, sind erst während oder kurz vor demselben einer Nahrungsenthaltung zu unterwerfen: *ὁκόσοισι μὲν οὖν αὐτίκα ἡ ἀκμή, αὐτίκα λεπτῶς διαιτᾶν — ὁκόσοισι δὲ ἐς ὕστερον ἡ ἀκμὴ ἐς ἐκεῖνο τὸ τῆς ἀκμῆς καὶ πρὸ ἐκείνου μικρὸν ἀφαιρετέον* (Gal. *de vict. rat. in morb. acut. ex Hippocr. sentent.* lib. c. 6, Kühn XIX 204). Hippokrates nahm aber bei der Nahrungsentziehung durchaus Rücksicht auf den Zustand der Kräfte, in denen sich der Patient befand: *οἱ τοίνυν τοὺς κάμνοντας ἐν ἀρχῇ τῶν νοσημάτων ἐν ἀσιτίᾳ παντελεῖ φυλάττοντες, εἰ μὲν ἄχρι τῆς ἀκμῆς δύναιντο διαφυλάξαι τὸ τοιοῦτον τῆς διαίτης εἶδος, οὐκ ἄν τις αὐτοῖς μέμψαιτο· μὴ δυνάμενοι δὲ πρᾶξαι τοῦτο διὰ τὸ καταλελύσθαι μεταξὺ τὴν δύναμιν τῶν νοσούντων, εὔδηλον, ὅτι κακῶς ἐχρῶντο ταῖς ἀσιτίαις, προταριχεύσαντες τοὺς κάμνοντας. ἐνδείκνυται δ' ἐναργῶς διὰ τῆσδε τῆς προσηγορίας τὴν ἀκαιρίαν τῆς ἀσιτίας καταξηραίνουσαν τὸ σῶμα περαιτέρω τοῦ προσήκοντος· ὅπου γὰρ ἐν ᾧ χρὴ καιρῷ λεπτότερον διαιτᾶν,*

ἐγγὺς οὔσης τῆς ἀκμῆς, ἐν τούτῳ προσφέρειν ἠναγκάσθησαν σιτία, πρόδηλόν ἐστι κατεξηράνθαι διὰ τῆς ἀσιτίας ἀμέτρως τοὺς κάμνοντας, ὅπερ ὠνόμασται ταριχεύεσθαι. (Gal. *in Hippocr. de victu acut.* II 44, *Corp. med. Graec.* V 9,1 S. 202; vgl. auch *Hippocr. de humor. lib. et Gal. in eum comment.* II 12, Kühn XVI 250; *Hippocr. Aphor. et Gal. in. eos comment.* c. 4, Kühn XVII B 369).

Bei akuten Krankheiten unterschieden die Alten eine dreifache Diät, eine magere, eine mittlere und eine volle. Die magere zerfiel wieder in drei Grade, in die strenge — *ἐσχάτως λεπτοτάτη* — die sehr magere — *λεπτοτάτη* — und die einfach magere — *λεπτή*: *τίνα δ' ἐστὶν ὀξέα νοσήματα, τὰ δεόμενα τῆς ἐσχάτως λεπτοτάτης διαίτης καὶ τίνα λεπτοτάτης μέν, οὐ μὴν ἐσχάτως, καὶ τίνα τὰ λεπτῆς, ἐπὶ πλέον μὲν ἐν τῷ περὶ διαίτης ὀξέων, ὃ καὶ περὶ πτισάνης ἐπιγράφουσί τινες, ὁ Ἱπποκράτης ἐδίδαξε* (ibid.). Celsus unterschied allerdings nur eine zweifache Nahrungsenthaltung: *abstinentiae vero duo genera sunt, alterum ubi nihil adsumit aeger, alterum ubi non nisi quod oportet* (Cels. *Med.* II 16,1 Marx 86). Die strenge Diät war eine wahre Hungerkur. Bei ihr war entweder gänzliche Nahrungsenthaltung vorgeschrieben oder höchstens nur das Trinken von Honigwasser erlaubt: *εἴη δ' ἂν ἐσχάτως μὲν λεπτὴ δίαιτα ἡ δι' ἀσιτίας μόνης ἢ μελικράτου μέχρι κρίσεως προϊοῦσα* (Hippocr. *Aphor. et Gal. in eos comment.* c. 4, Kühn XVII B 368). Galen verbietet sogar dieses, ja auch das Trinken von Wasser soll nach Möglichkeit vermieden werden: *ὅκου μὲν οὖν κάτοξυ τὸ νόσημα αὐτίκα καὶ τοὺς ἐσχάτους πόνους ἔχει καὶ τῇ ἐσχάτως λεπτοτάτῃ διαίτῃ ἀναγκαῖον χρέεθαι, μήτε τροφήν τινα δῷς τούτῳ μήτε μελίκρατον ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὕδατος ὅσον οἷόν τε φείδεσθαι κέλευε* (Gal. *de dieb. decret.* I 11, Kühn IX 884). Bei der einfach mageren wurde Gerstenschleim, die *πτισάνη*, verordnet: *λεπτὴ δὲ δι' ὀλίγων ἐδεσμάτων ἢ δι' ὀλιγοτρόφων, οἷόνπερ καὶ ὁ τῆς πτισάνης ἐστὶ χυλός* (*Hippocr. Aphor. et Gal. in eos comment.* c. 4, Kühn XVII B 368).

Die Dogmatiker.

Auch die dogmatische Schule kennt das Fasten als Heilmittel. Von Praxagoras wissen wir, daß er das Aushungern der Kranken in einer eigenen Schrift behandelt hat: *τίνος ἕνεκεν ἀσιτίαι παραλαμβάνονται, καίτοι τὴν χρείαν αὐτῶν ἱκανῶς τε ἅμα καὶ σαφῶς Πραξαγόρας ἔφθανεν γεγραφέναι* (Gal. *de venaesect. adv. Erasistr.* c. 8, Kühn XI 177; zur Lehre des Praxagoras vgl. Kühn *opusc. acad. med.* Leipzig 1828 II 128—149; Hecker a. a. O. I 218; Sprengel-Rosenbaum, Gesch. d. Med. im Altertum[4] I 471 ff; Marcuse a. a. O. S. 17). Auch Chrysipp versprach sich von der Aushungerung der Kranken große Vorteile und setzte an Stelle von Aderlaß und Purganten Entziehung der Speise: *ὀρθῶς*

ὁ Χρύσιππος οὐκ ἐφλεβοτόμει τοὺς ἀνάγοντας αἷμα διὰ τὸ χρήζειν αὐτοὺς ὀλίγον ὕστερον κενωτικοῦ βοηθήματος τῆς ἀσιτίας (Gal. *de venaesect. adv. Erasistr. Romae degentes* c. 7, Kühn XI 231; vgl. auch ibid. c. 5 K. 221; c. 7 K. 230; Gal. *de cur. rat. per venaes.* c. 2 K. 252f; zu Chrysipp s. Hecker a. a. O. I 210; R E² III 2509f.).

Die Erasistrateer.

Erasistratos[1]) aus Iulis auf Keos, dessen Hauptblüte in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts fällt und der der Gründer einer eigenen Schule wurde, war ein Feind des Aderlasses und wandte dafür Kompression der Gefässe und Fasten an. Das letztere war ihm ein Hauptmittel bei entzündlichen Krankheiten; denn er glaubte, daß dadurch die Venen ausgeleert würden: *εἶτα ἐφεξῆς πάλιν ἀκόλουθον τούτοις καὶ τὸ μηδὲν προσφέρειν τοῖς τετραυματισμένοις ὑπὸ τοὺς τῆς φλέγμονῆς καιρούς· κενούμεναι γὰρ αἱ φλέβες τῆς τροφῆς ῥᾷον παραδέξονται τὸ παρεμπεπτωκός αἷμα εἰς τὰς ἀρτηρίας· τούτου δὲ συμβαίνοντος ἧττον αἱ φλεγμοναὶ ἔσονται* (Gal. *de venaesect. adv. Erasistr.* c. 3, Kühn XI 156; vgl. ibid. c. 8 K. 176f.); *οὐ φλεβοτομῶ, φησίν, ἵν᾽ ὁ κάμνων ἐξαρκέσῃ τὰς διὰ τὰς φλεγμονὰς ἀσιτίας. τίνος δὲ χάριν τὰ φλεγμαίνοντα λιμαγχονεῖς; ἵνα κενώσω, φησί, τὰς φλέβας* (ibid. c. 8 K. 177). Bei jeder Entzündung muß schon am Anfang zur Beseitigung der Plethora, der Überfüllung der Venen mit Blut, die Darreichung von Speisen und auch nährenden Getränken versagt werden: *περὶ μὲν οὖν τὰς αρχὰς τῶν ἀῤῥωστιῶν καὶ τὰς τῶν φλεγμονῶν γενέσεις ἀφαιρετέον ἂν εἴη πᾶσαν προσφορὰν ῥοφημάτων τε καὶ σιτίων. γίγνονται γὰρ ὡς τὸ πολὺ αἱ τοὺς πυρετοὺς ποιοῦσαι τῶν φλεγμονῶν διὰ πληθώρας. διδομένων οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς προσφορῶν καὶ πέψεως καὶ ἀναδόσεως, τὰς κατ᾽ αὐτὰς ἐνεργείας ἀποδιδουσῶν πληρουμένων ἀγγείων τῆς τροφῆς, ἐπιπλέον τε καὶ ἰσχυροτέρας συμβήσεται τὰς φλεγμονὰς γίνεσθαι* (Gal. *de venaes. adv. Erasistr. Romae deg.* c. 8, Kühn XI 235f.). Auch für das Bluthusten wandte Erasistratos das Fasten an: *ἐπεὶ γὰρ ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ περίοδον καθάρσεως ἐπὶ θώρακα φερομένου τοῦ περιττοῦ κίνδυνος ἦν αἷμά τι πτύσαι τὴν γυναῖκα, μειῶσαι τὸ πλῆθος ὁ Ἐρασίστρατος βουλόμενος ἐπὶ τὴν ἀσιτίαν ἀφίκετο προδήλως ματαίαν οὖσαν* (ibid. c. 3, Kühn XI 204). In der Heilung der entzündlichen Krankheiten und Blutflüsse durch Binden der Glieder und Fasten erblickten die Erasistrateer auch fernerhin das größte Verdienst ihres Meisters: *Ἐρασίστρατον ἐπαινεῖσθαι δίκαιόν ἐστι καὶ ὅτι χωρὶς φλεβοτομίας ἐθεράπευεν, ἃ μετὰ τοῦ φλεβοτομεῖν οἱ πρόσθεν ἐπεχείρουν ἰᾶσθαι* (ibid. c. 2, Kühn XI 197).

---

[1]) Zur Lehre des Erasistratos u. s. Schule vgl. Hecker a. a. O. I 269ff; R E² VI 333ff; Hirsch, Biogr. Lex. d. Ärzte II 291f.

Die Methodiker.

Eine besondere Rolle spielt das Aushungern der Kranken als Heilmittel ferner in der methodischen Schule.[1]) Hauptvertreter dieser Schule waren: Asklepiades, Themison, Menemachos, Eudemos, Meges, Thessalos, Philon, Antipater, Dionysios, Soranos. Für uns ist von größter Wichtigkeit besonders Caelius Aurelianus aus Sicca in Numidien, der um den Anfang des fünften Jahrhunderts in Rom lebte und uns ein umfangreiches Werk über akute und chronische Krankheiten überliefert hat, das aber nichts anderes als die lateinische Bearbeitung eines griechischen Werkes des Soranos darstellt. Es ist „beinahe die einzige Quelle, aus der wir eine nähere Kenntnis von den praktischen Lehren der methodischen Schule, zu deren hervorragendsten Vertretern Soranos gehörte, zu gewinnen vermögen."[2]) Arzneimittel wandten die Methodiker in sehr beschränktem Maße an. Dagegen nahmen sie ihre Zuflucht zu diätetisch-hygienischen Maßnahmen. Des Asklepiades[3]) Lieblingsmittel waren Enthaltung von Speisen, Wein, Reibung des Körpers, Spaziergang, Bewegung: *quinque res maxume communium auxiliorum professus, abstinentiam cibi, alias vini, fricationem corporis, ambulationem, gestationes* (Plin. *Nat. hist.* XXVI 13). Fieberkranke mußten bei ihm die ersten drei Tage fasten: *Asclepiades ubi aegrum triduo per omnia fatigaret, quartum diem cibo destinabat* (Cels. *Med.* III 4,6, Marx 105). Nicht einmal das Durstgefühl durfte befriedigt werden. Er verbot in den ersten Tagen sogar das Ausspülen des Mundes: *convellendas enim vires aegri putavit luce, vigilia, siti ingenti, sic ut ne os quidem primis diebus elui sineret* (Cels. *Med.* III 4,2, Marx 105). Das Charakteristikum der methodischen Schule war die dreitägige Periode, *diatritos* genannt. So bekamen die Kranken erst nach dreitägigem Fasten wieder etwas zu essen, dann am sechsten, achten, zehnten Tage. Die genaue Beobachtung dieser Regel trug den Methodikern den Namen *diatritarii* ein.[4]) Themison, der Schüler des Asklepiades und der eigentliche Begründer der methodischen Schule, richtete sich so strenge nach dieser Regel, daß er darüber ganz den Zustand der Krankheit außer Acht ließ: *Tum tertia die cibum probat atque quarta die cucurbitam imponi, adiuncta scarificatione, non interrogans passionis tempus, sed solum numerum dierum imprudenter attendens* (Cael. Aurel. *Chron.* II 1,58). Diese Regel von der dreitägigen Periode wird in der Folgezeit zu einem unumstößlichen Lehrsatz

---

[1]) Zur Lehre d. Methodiker vgl. bes. Hecker a. a. O. I S. 358ff.

[2]) Hirsch a. a. O. I S. 639; R E[2] III 1256ff.

[3]) vgl. R E[2] II 1632f; Hirsch a. a. I S. 211ff.

[4]) Vgl. Littré-Robin *Dictionnaire de Médicine Paris* (1873) s. v. *Diatritaire*; Hecker a. a. O. I 416.

der methodischen Schule. Dreitägiges Fasten hilft gegen Alptraum: *abstinentia usque ad tertium diem, quem Graeci diatriton vocaverunt* (Cael. Aurel. *Chron.* I 3,57; Roscher, Ephialtes A S G W XLVII Phil. hist. Kl. 1903 XX 2 S. 27). Ebenso gegen Paralysis: *Mox igitur effecta paralysi, lucido loco atque mediocriter calido locandi sunt aegrotantes, et usque ad tertium diem, permittentibus viribus, abstinendi* (Cael. Aurel. Chron. II 1,17); *tunc ceteris trinis diebus, quas diatriton Graeci vocaverunt, alias quoque partes cucurbita relevamus* (ibid. II 1,20). Gegen Katarrh: *Quapropter obtinente strictura, convenit aegrotos iacere loco lucido mediocriter atque calido, adhibita abstinentia usque ad tertum diem, quem Graeci diatriton vocant* (Cael. Aurel. *Chron.* II 7,97). Dreitägiges Fasten begegnet uns immer wieder als Heilmittel in der medizinischen Literatur. Wir lassen noch einige Beispiele folgen: *Ἐθεάσω δὲ δήπου καθ᾽ ὃν ἐν Ῥώμῃ σὺν ἡμῖν διέτριψας χρόνον ἐνίους οὕτως νοσήσαντας· ἐφ᾽ ὧν οἱ τὴν θαυμαστὴν διάτριτον ἀσίτους ὑπερβάλλειν ἀξιοῦντος, αὐτοὶ κακοηθεστάτους πυρετοὺς κατασκευάζουσι* (Galeni *Meth. med.* VIII 2, Kühn X 535f.); *deinde, si vires patiuntur, imperanda tridui abstinentia est* (Cels. *Med.* VII 20,2, Marx 341); *adhibenda cibi abstinentia usque ad primam diatriton* (Cael. Aurel. *Chron.* I 5,158); *abstinentia cibi usque ad primam diatriton* (Cael. Aurel. *Acut.* III 17,146). Um den Wert der diatritos zu erhöhen, schreibt man ihren Gebrauch schon den Hippokrateern zu: *ἀρχὴν γὰρ <οὐ> πάνυ ἁμάρτημα ἡ διάτριτος καὶ ἐχρῶντο πρὸς <γε τοὺς δεομένους καὶ οἱ περὶ τὸν> Ἱπποκράτην ταύτῃ* (Gal. *de diaeta Hippocr. in morb. acut., Corp. med. Craec.* V 9,1 S. 377). Bei voraussichtlich längerdauernden Krankheiten ging der eigentlichen Kur noch eine Vorbereitung (*κύκλος ἀναληπτικός — circulus resumptivus*) voraus, um der nachfolgenden Metasynkrise (*circulus metasyncriticus*), dem eigentlichen Heilungsverfahren, den Weg zu bahnen. Auch hier mußte der Kranke wieder einen ganzen Tag fasten oder durfte nur wenig Speise genießen. Dann bekam er zwei bis drei Tage ein Drittel der normalen Nahrung, hierauf drei bis vier Tage zwei Drittel, schließlich wieder die normale Portion. In demselben Verhältnis wurde der Wein gereicht. Hieran schloß sich die eigentliche Kur, der *circulus metasyncriticus,* die mit einem dreitägigen Fasten begann und dann bezüglich der Ordnung der Tage und der Vermehrung der Speisen und des Trankes genau wie die Vorbereitungskur verlief. (Cael. Aurel. *Chron.* II 1,47ff; ibid. 2,66ff; III 2,21ff; ibid. 2,39; Hecker a. a. O. I S. 416f; Marcuse a. a. O. S. 22f., der darauf hinweist, daß die „metasynkritischen" Kuren in unseren Tagen „als Stoffwechselkuren im Weir Mitchell-Playfairschen resp. Oetelschen Sinne der Therapie wieder eingefügt worden" sind.)

Die Verminderung der Speisen führte oft zu einer wahren Hungerkur, für die es einen eigenen Namen gab: *λιμοκτονίη (λιμαγχία)*; Cael. Aurel. *Chron.* I 5,171 gibt es wieder mit *immodica abstinentia.* In der pseudo-Hippokratischen Schrift *περὶ διαίτης* sind im dritten Buch die Kapitel 69—85 dem sogenannten *εὕρημα* gewidmet. „An fünfzehn Beispielen werden die Symptome von Störungen aufgezeigt und ihre Heilungen angegeben. In den ersten sechs Fällen ist ein Übermaß von Nährstoff vorhanden, so daß die Gefahr in der Übersättigung *(πλησμονή)* liegt" (Carl Fredrich, Hippokr. Untersuchungen, Berlin 1899 S. 203). Als Heilmittel wird die *λιμοκτονίη* empfohlen: *Ἀλλ' οὐ χρὴ προέσθαι τὰ φρονέοντα, ἀλλ' ὁκόταν ἐπιγνῷ τῶν τεκμηρίων τὰ πρῶτα, τῆς θεραπείης ἔχεσθαι, καὶ δὴ τοῦτον ὥσπερ τὸν πρότερον ἐκθεραπευθῆναι, πλείονος δὲ χρόνου καὶ λιμοκτονίης δέεται* (*περὶ διαίτης* III 71, Littré VI 610). Auch sonst begegnet uns die *λιμοκτονίη* noch öfters in den ärztlichen Verordnungen, so bei Gal. *in Hippocr. de victu acut. comment.* IV 57 (*Corp. med. Graec.* V 9,1 S. 319): *Ἢν δὲ ἐν πυρετῷ χειμερινῷ ἡ γλῶσσα τρηχεῖα γένηται καὶ ἀψυχίαι ἐνέωσι, φιλέει τῷ τοιῷδε καὶ ἐπάνεσις εἶναι τοῦ πυρετοῦ· ἀλλ' ὅμως τὸν τοιόνδε παραφυλάσσειν τῇ λιμοκτονίῃ;* ibid. IV 111 (*Corp. med. Graec.* V 9,1 S. 361): *Ἢν δὲ αἷμά τινι συμφέρῃ ἀφαιρέειν, στερεὴν <πρότερον> ποιέειν τὴν κοιλίην καὶ οὕτως ἀφαιρέειν καὶ λιμοκτονέειν καὶ οἶνον ἀφαιρέειν αὐτῷ.* Bei Galen (*de venaesect. adv. Erasistr.* c. 8, Kühn XI 177) wird Erasistratos gefragt, warum er Entzündungen mit solchen Hungerkuren heile: *τίνος δὲ χάριν τὰ φλεγμαίνοντα λιμαγχονεῖς;* (Vgl. auch Plato *Protag.* 354A).

Es bestand jedoch bei den medizinischen Schulen des Altertums keine Einigkeit bezüglich der Nahrungsvorschriften, die sie ihrem Patienten gaben, ja „die höchst einseitigen theoretischen Ansichten führten in der Diätetik oft zu den seltsamsten Mißgriffen, die um so verderblicher wurden, je weiter sie sich von der hippokratischen Einfachheit entfernten" (Marcuse a. a. O. S. 44). Es gab Ärzte, die ihre Kranken durch Hungerkuren, andere wieder, wie Petronas, die sie durch Überladung zu Grunde richteten: *ἀλλόκοτοι γάρ εἰσιν ὄντως αἱ διὰ λιμαγχονίας ἐσχάτης καὶ αἱ διὰ τοῦ πληροῦν ἀμέτρως, ὡς ὁ Πετρωνᾶς· μέτριαι δὲ τούτων, ὧν ἐμνημόνευσεν ὁ Ἱπποκράτης, ἐπὶ τῶν ὀξέων νοσημάτων γινόμεναι ὑπὸ τῶν ἀξιολογωτέρων ἰατρῶν* (Gal. *in Hippocr. de victu acut.* I 12, *Corp. med. Graec.* V 9,1 S. 126). Plinius (*Nat. hist.* XXI 136) lobt Hippokrates wegen seiner vernünftigen Stellung zur Nahrungsaufnahme der Kranken; er unterscheide sich vorteilhaft von den Leuten, *qui medicinam fame exercent.*

Neben der wissenschaftlichen Heilkunde kannte auch die Gymnastik die Nahrungsenthaltung bzw. Nahrungsbeschrän-

kung.[1]) Sie ist bei ihr ein Mittel des Trainings. In älterer Zeit nahmen die Athleten nur vegetarische Kost zu sich, die aus Weizen, frischem Käse und getrockneten Feigen bestand. Nach Pausanias (VI 7,10) soll erst der Dauerläufer Dromeus aus Stymphalos 484 v. Chr. die Fleischkost für die Athleten eingeführt haben: *Ἀνὴρ δὲ ἐκ Στυμφήλου Δρομεὺς ὄνομα, ... λέγεται δὲ ὡς καὶ κρέας ἐσθίειν ἐπινοήσειε· τέως δὲ τοῖς ἀθληταῖς σιτία τυρὸν ἐκ τῶν ταλάρων εἶναι· τούτου μὲν δὴ Πυθαγόρας τὴν εἰκόνα, τὴν δὲ ἐφεξῆς ταύτῃ, πένταθλον Ἠλεῖον Πυθοκλέα, Πολύκλειτός ἐστιν εἰργασμένος.* Nach Favorinus bei Diog. Laert. VIII 12 war es der Philosoph Pythagoras: *Λέγεται δὲ καὶ πρῶτος κρέασιν ἀσκῆσαι ἀθλητάς, καὶ πρῶτον γ' Εὐρυμένην, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν τρίτῳ τῶν ἀπομνημονευμάτων, τῶν πρότερον ἰσχάσι ξηραῖς καὶ τυροῖς ὑγροῖς, ἀλλὰ καὶ πυροῖς σωμασκούντων αὐτούς, καθάπερ ὁ αὐτὸς Φαβωρῖνος ἐν ὀγδόῃ παντοδαπῆς ἱστορίας φησίν.* Nach Rufus bei Oribasios I 40 (ed. Buss. Dar. I 51) war es ein Trainer Pythagoras: *Αἱ δὲ ἰσχάδες ἱκανῶς τρέφειν σῶμα δύνανται· οἱ γοῦν παλαιοὶ τοῖς ἀθληταῖς ἰσχάδας ἐσθίειν παρεῖχον. Πυθαγόρας δὲ πρῶτος ὑπήλλαξε τὴν προσφοράν, κρέας δοὺς Εὐρομένῃ τῷ Σαμίῳ* (vgl. zu diesen Stellen bes. Jüthner a. a. O. S. 268). Jede verweichlichende Nahrung war untersagt. So durften die Athleten nach Epiktet (*Diss.* III 15,3) kein Backwerk zu sich nehmen: *δεῖ σε ... ἀναγκοφαγεῖν ἀπέχεσθαι πεμμάτων.* Von Ikkos aus Tarent, einem früheren Athleten und späteren Trainer, wissen wir, daß er seine Erfahrungen schriftlich niedergelegt hat. Von seiner Schriftstellerei ist allerdings nichts auf uns gekommen, doch lernen wir von seiner Methode noch manches aus den Nachrichten kennen, die von seiner eigenen Lebensweise überliefert sind. So erfahren wir aus Aelian (*Var. hist.* XI 3), daß er jedes Übermaß in der Nahrungsaufnahme vermied und überhaupt ein sehr enthaltsames Leben führte: *ὅτι Ἴκκος ὁ Ταραντῖνος πάλης ὑπήρξατο, σωφρο·έστερον τὸν τῆς ἀθλήσεως χρόνον διαζήσας καὶ κεκολασμένῃ τροφῇ διαβιώσας καὶ ἀφροδίτης ἀμαθὴς διατελέσας* (vgl. dazu Hecker a. a. O. I 109; Jüthner a. a. O. S. 8f.). Es sind hier dieselben Grundsätze maßgebend wie in der strengen Lebensweise und Knabenerziehung der Spartaner (Xenoph. St. d. Lak. 2,5ff; Plut. *Lyk.* 17; Porph. *De abst.* VI 4f.).

Doch tritt an Stelle dieser einfachen Diät bald eine kunstvolle Lebensweise, die einen robusten Körperbau zu erzielen sucht. Die Athleten müssen besonders die Speisen in großer Menge zu sich nehmen, die die Fleischmasse und das Körpergewicht erhöhen. Philostratos (Über Gymnastik Kap. 44, Ausgabe von Jüthner S.

---

[1]) Durch den Gymnasten Herodikos aus Selymbria veranlaßt wird die Gymnastik zu einem Teil der medizinischen Wissenschaft. Vgl. dazu bes. Jüthner, Philostratos über Gymnastik 1909 S. 13.

170) schildert in ganz drastischer Weise die Folgen dieser Praxis: eine Entnervung sei auf den Sportplätzen eingetreten; diese Art von Gymnastik erziehe nur Schlecker und Fresser, die die Zeit vor den Übungen müssig herumsässen, vollgepropft wie libysche oder ägyptische Mehlsäcke. Dieser modernen Diät stellt Philostratos die einfache Lebensweise der alten Athleten gegenüber, deren Kost Gerstenbrot, ungesäuertes Weizenbrot, aus Kleienmehl hergestellt, und das Fleisch vom Ochsen, Stier, Bock und Reh gewesen sei: *σιτία δὲ αυτοῖς αἵ τε μᾶζαι καὶ τῶν ἄρτων οἱ ἄπτιστοι καὶ μὴ ζυμῆται καὶ τῶν κρεῶν τὰ βόειά τε καὶ ταύρεια καὶ τράγεια* . . . (ibid. Kap. 43 S. 169f.). Zu dieser genügsamen Lebensweise muß nach der Meinung des Verfassers die Gymnastik wieder zurückkehren. (Vgl. zu diesem Abschnitt über Gymnastik auch die Artikel *Ἀναγκοφαγία* R E² I 2058f; Gymnastik ibid. VII 2030ff.)

* *
*

Nachträge.

1. Zu S. 26ff.: Für das Trauerfasten hat mich H. Prof. Weinreich noch auf die sehr charakteristische Stelle Petron 111f. hingewiesen. Fünf Tage lang fastet die Matrone von Ephesos im Grabbau ihres Mannes. Das wird zwar so gedeutet, daß sie den Tod *inediā* suche. Aber da auch die Magd fastet, die ja keinen Grund zum Selbstmord hat und vom Soldaten zuerst zum Essen verführt wird, ist klar, daß ein Fastenbrauch novellistisch umgedeutet ist.

2. Zu S. 79: H. Prof. Weinreich hält, wie er mir mitteilte, 9 und 7 als Fristen für ein Beispiel der so häufigen Konkurrenz zwischen indogermanischen (3 bzw. 9) und orientalisierenden (7) Fristen.

3. Zu S. 96f.:

Auf Delos gefundene Inschrift, P. Roussel *Remarques sur quelques réglements religieux* B C H (1926) S. 312, wo weitere Literatur angegeben: *ἁγνεύοντας εἰσιέναι ἀπὸ ὀψαρίου τριταίους.*

Polemon bei Macrobius V 19,26 (vom Heiligtum der Paliken auf Sizilien): *προσιέναι δὲ ἁγιστεύοντας χρὴ πρὸς αὐτοὺς ἀπό τε παντὸς ἄγους καὶ συνουσίας ἔτι τε καί τινων ἐδεσμάτων.*

4. Als meine Arbeit bereits im Drucke war, wurde ich auf Noacks großes Werk „Eleusis" (Berlin 1927) aufmerksam, in dem der Verfasser Textband S. 227ff. eine neue Rekonstruktion der eigentlichen eleusinischen Myste ienfeier versucht. Leider konnte ich die Ergebnisse für meine Untersuchung nicht mehr verwenden. Doch glaube ich an dem Grundgedanken meiner Ausführungen festhalten zu können. Wir müssen unterscheiden zwischen den Vorschriften, die sich auf die Enthaltung von einzelnen Speisen bezogen, und der *νηστεία*. Erstere galten für die Tage vom 15. Boëdromion an, an dem die Weihekandidaten dem Mystagogen übergeben wurden, letztere setzte ähnlich wie im Attiskult mit dem Lichttag ein, an dessen Abend der einzelne Myste der *τελετή* teilhaftig wurde.

Regifter

Aal 38; 52.
Abaris 63f.
ἁγνός, ἁγνεύειν u.s.w. 8ff.
Aiolos 48.
ἀκαλήφη 51.
Alptraum 23 Anm. 4; 55.
Amphiaraos 101; 102.
Amulett 45; 57; 66.
ἀνθίας 52.
ἄνοδος 5; 90; 92.
Anthesterien 61.
Apfel 60; 76; 84; 94.
Aphrodite 43; 73.
Apollo Deiratiodes 102.
Apollonios von Tyana 64; 99f; 105f.
Apotropäisches Fasten 19; 21ff.
Artemis 39.
ἄσκησις 21; 103ff.
Asklepien 80.
Athena Kynthia 96.
Athena Polias 72.
Attis 60; 83ff; 96.
Aussatz 41f.
Backwerk 93.
Barbe 38; 51; 52; 72; 76; 77; 94; 102.
Blut 31f.
Bohne 16; 18; 40; 53ff; 73; 76; 77; 102; 103.
Brot 17; 61; 65; 73f; 84; 92; 93; 95.
Carna 56.
castum, castus, castimonia 11f; 84; 85; 86f; 94f.
castum Cereris 94f.
— Cybeles 84f.
— Isidis 86f.
Ceres 12; 94ff.
χρύσοφρυς 52.
Datteln 84.
δελφίς 52.
Demeter 16; 43; 48; 75ff; 90f; 96.
Demeterhymnus homerischer 13; 16; 28; 60; 77.
Demeterhymnus des Kallimachos 78.
Demeterhymnus neapolit. 4f; 79f.
Despoina 60;
Didymoi 100;
Dionysos 49; 60.
Dogmatiker 120f.
ἐγκράτεια 111ff.
Eier 34f; 77; 94; 103.
Eierlegende Tiere 77.
Ekstatisches Fasten 21; 97ff.
Eleusis 6; 16; 32; 43; 60; 75ff; 90f.
ἔλλοψ 52.
Enthaltung gänzliche 23ff; 64; 65; 68ff; 73; 77ff; 84f; 87ff; 90ff; 100; 101; 119.
Enyo-Ma 96.
Epikureer 117.
Epilepsie 37; 40; 44; 45; 51f; 58; 62; 69.
Epimenides 64.
Eppich 97.
Erasistrateer 121.
Erinyen 46.
ἐρυθῖνος 51.
Essäismus 106f.
Fasttage Dauer:
1 Tag: 4; 5; 66; 68; 82f; 90ff; 94f. 100; 101.
3 Tage: 10; 26f; 30; 65; 66; 67; 75; 84f; 96; 100; 101; 122f; 127.
4 Tage: 69.
5 Tage: 66; 71; 127.
7 Tage: 5; 10; 26; 64; 80ff; 127.
9 Tage: 80ff; 127.

10 Tage: 86.
14 Tage: 67.
40 Tage: 67; 68; 101.
49 Tage: 26.
50 Tage: 88.
Feralien 56.
Fische 16f; 50ff; 63; 64; 72; 76; 84; 85; 103; 126.
Flamen Dialis 11; 34; 40; 46; 48; 56; 61; 73f.
Fleischenthaltung 22; 29ff; 40; 64f; 67; 72; 73; 76; 77; 86; 87; 89; 96; 99; 102; 103; 105f; 107; 109f; 113f; 118; 125.
Fruchtbarkeitszauber 91.
Früchte, die in die Erde wachsen 83.
Fuß 37.
Gebärmutter 36.
Geflügel 50; 76; 84; 94.
Geschlechtslust 44; 96; 118.
γλαῦκος 52.
Granatapfel 60; 76; 84; 92; 94.
Gymnastik 124ff.
Hadaranes 73.
Hades 16; 60; 77; 91.
Hahn 38; 50.
Hai 76; 94.
Haloen 5; 60; 93f.
Hautkrankheit 41f.
Heilige Krankheit 37.
Heiliger Bezirk 21; 96f.
Hekate 31; 39; 46; 59.
Helios 5; 79.
Hemithea 96.
Hera 72.
Hercules 46.
Herz 35f.
Hilaria 84.
Hippokrateer 118ff.
Hirn 36.
Hirsch 38; 45.
Hoden 36.
Homer 3f; 26; 28; 52.
Honig 75; 96.
Hüfte 36.
Hund 38; 45ff; 73.
Hyakinthien 93.
Iakchos 80f.
ieiunium Fest 7; 95.
ieiunus, ieiunare 6f; 24; 68ff; 77; 79; 84; 85; 87; 95; 100.
incubatio 100ff.
Initiation 74ff.
Isis 5; 11; 13; 86; 95.
Iuno Lucina 12.
Juppiter 12.
Juppiter Beheleparus 13; 96.
Kalendae Fabariae 56.
καλλιγένεια 5; 90; 92.
κάλλιχθυς 52.
καλλιώνυμος 52.
καστεία 12; 85.
καθαρίζεσθαι 10.
Keren 46.
Keuschheit 9; 68.
Kinderkrämpfe 58.
Klaros 100.
Knoblauch 38; 58; 73; 96.
Kopf 36.
Krankheitsdämonen 37ff; 45; 58.
Krebs 52; 94.
Kreis magischer 66.
Kultus 72ff.
Kybele 11; 13; 17; 83ff; 95; 96.
Kykeon 77ff.
Kyniker 110ff.
Lemuria 56.
λεῦκος 52.
λιμαγχία, λιμοκτονίη 15; 121; 124.
Linse 65; 96; 101.
Lorbeerblätter 62.
Luperkalien 46.
Mainisfisch 76.
Malve 59; 69; 103.
Mana Genita 46.
Mandel 65.
Mantik 99f; 104.
Mark 36.
Medizin 118ff.
Medusa 48.
Meeräsche 5; 38; 52.
Melanippe 48.
Μὴν Τύραννος 10; 96.
Methodiker 122f.
μίμνειν ἀμίαντον 10.
Minzkraut 38; 59f; 97.
Mithras 87ff.
Mund 22; 24; 31.
Mysterien 21; 74ff.
Neptun 30.
νῆστις, νηστεύειν u. s. w. 3ff; 24; 65ff; 68; 69; 75ff; 84f; 91f; 101.
νηστεία, Fest 5; 19; 90ff.
νήστειρα 6.
νήστης 6; 64; 67.
νηστικός 6; 66.
Neues Testament 6; 24; 42; 67.
Neuplatoniker 108ff.
Öl 62; 67.
Orenda 8; 21f; 63; 67; 103.
Orphiker 32f; 35; 54; 107f.
Osiris 16.

ὀψάριον 127.
Paliken 10; 127.
Persephone 50; 60; 77; 91.
Pferdefleisch 47f.
Pferdegestaltige Götter 48.
Plural 22.
Plutonium 101.
Pökelfleisch 96.
πομπίλος 52.
Poseidon 48; 72.
Priester, Priesterin 20; 72ff.
Pythagoras, Pythagoreer 29f; 32ff; 35; 49; 50f; 53f; 59; 61; 99f; 103ff; 115.
Pythia 102.
Rindfleisch 18; 49f.
Rindsgestaltige Götter 49.
Robigalia 46.
Rübe 60f; 83.
Sacrum anniversarium Cereris 94f.
Sakramentales Essen und Trinken 75; 80ff; 85.
Saturnus 60.
Schaf 49.
Schafkäse 72; 96.
Schamteile 24; 36f.
Schatzzauber 66.
Schwarzschwanzfisch 38; 51; 52; 77; 94; 102.
Schweinefleisch 9; 17; 38; 41ff; 64f; 67; 75; 84; 96.
Seelenwanderung 103; 107; 115.
Seth 47.
Sextier 114ff.
Skylla 46.
Sonnenfinsternis 22f.
Speichel 69f; 71.
Speise gekochte 72.
Sprachliches 3ff.
Stachelrochen 102.
Stierblut 49f.
Stoiker 114ff.
Summanus 49.
Taube 38; 50; 116.
Tempel 21; 96f.
Therapeuten 107; 113.
Thesmophorien 5; 60; 90ff.
Totenkult 55ff; 60f.
Totenschädel 65.
Trappe 38; 50.
Trauerfasten 25ff; 29f; 127.
Traum 54f; 66.
Typhon 16f; 47.
Veiovis 40.
Volksmedizin 20; 59; 67ff.
Wahnsinn 62.
Wasser 65.
Wein 61f; 64; 65; 67; 76; 86f; 96; 97; 99; 101; 103.
Wöchnerin 29f.
Wulfila 6.
Wurzeln 83f.
Zauber 20; 63ff.
Zauberpapyri 5; 9; 10; 13; 31; 57; 58f; 64ff.
Zeus 17; 30; 72.
Zeus Kasios 89.
Zeus Kynthios 96.
Ziegenfleisch 37ff; 63; 73; 96.
Ziegengestaltige Götter 39.
Ziegenkäse 38; 41.
Zwiebel 38; 58f; 89.

Berichtigungen.

S. 1: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten „XXI,1“ statt „XX,1“.
S. 47: Anm. 4 „oben“ statt „S. 65“.

Date Due

ST. RITA-VERLAG UND -DRUCKEREI / WÜRZBURG

THEOPHRASTOS' CHARAKTER DER DEISIDAIMONIA

ALS RELIGIONSGESCHICHTLICHE URKUNDE

VON

HENDRIK BOLKESTEIN

ORD. PROFESSOR DER ALTEN GESCHICHTE
AN DER UNIVERSITÄT UTRECHT

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1929

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

GEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

LUDOLF MALTEN IN BRESLAU UND OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN

XXI. BAND 2. HEFT

PRINTED IN GERMANY

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	1
I. *Δεισιδαίμων* in der Literatur vor Theophrastos	3
II. Einzelanalyse von Theophrastos' Charakter	11
III. Zusammenfassende Charakteristik des Typus	72
Register	79

Einleitung

Die Charaktere des Theophrastos haben sich viele Jahrhunderte hindurch einer großen Beliebtheit erfreut; das beweist die erhebliche Zahl nicht nur der Übersetzungen, sondern vor allem auch der Nachbildungen namentlich in England und Frankreich, deren bekannteste die Schrift von La Bruyère, Les Caractères, ou les Moeurs de ce Siècle, geblieben ist. Es ist eben die Form in welcher die hauptsächlichsten Charakterfehler des Mitmenschen dargestellt wurden, in kleinen scharfumrissenen Bildern, welche immer wieder neue Teilnahme erweckt und zur Nachahmung gereizt hat.

Diesem vielverbreiteten Interesse der Leser, welches auch in unserer Zeit nicht nachgelassen hat, entspricht eine stattliche Zahl neuer Ausgaben, wie sich deren, außer den Schulautoren, nur wenige griechische Schriftsteller rühmen dürfen. Gibt es doch neben diesem Bedürfnisse noch Vieles, was zu der Arbeit des Herausgebens lockt; manchen zieht die echt philologische Aufgabe an, den erbärmlich schlecht überlieferten Text durch seinen Scharfsinn zu verbessern; den Kommentatoren aber muß die kleine Schrift um ihres Stoffs willen lieb sein, weil sie reichlicher und deutlicher als jede andere die Zustände ihrer Zeit, der Zeit also des ausgehenden IV. Jahrhunderts beleuchtet: weder die unvermeidlich einseitigen Schilderungen der Redner noch die, wenn auch nicht verzerrten, so doch immer stilisierten Bilder der späteren Komödie können ihr in dieser Hinsicht gleichgestellt werden. Um nur einen Punkt hervorzuheben: nirgendwo sonst tritt es dem Kulturhistoriker so klar vor Augen, wie durch und durch kleinbürgerlich die attische Gesellschaft — denn nicht aus den niederen Schichten hat Theophrastos seine Modelle gewählt — im allgemeinen war.

Unter den kulturgeschichtlich interessanten Charakterskizzen befindet sich nun eine, welche besonders für unsere Kenntnisse des religiösen Lebens im IV. Jahrh., seine Anschaungen und seine Praxis, von ungemeinem Werte ist, die Skizze der *δεισιδαιμονία*. Die Kommentatoren, vor allem Jebb-Sandys in der

englischen und Immisch in der vorzüglichen Leipziger Ausgabe, haben nicht verfehlt, diese Bedeutung hervorzuheben. Die Wichtigkeit des Gegenstandes mag es erklären, wenn im Nachstehenden eine ausführlichere Analyse dieses Charakters unternommen wird, dessen religiöse Eigentümlichkeit von den Herausgebern und demnach von den Religionshistorikern nicht immer nach Gebühr gewertet worden ist. Um sich eine richtige Vorstellung bilden zu können von dem, was Theophrastos hat zeichnen wollen, müssen wir einerseits den Hintergrund des allgemeinen Volksglaubens, so weit dieser für uns kenntlich ist, im Auge behalten, andererseits auch, was bei den dürftigen Überresten seiner Schriftstellerei noch schwieriger ist, auf die Haltung des Theophrastos oder seines geistigen Kreises der Religion gegenüber Bedacht nehmen, auf alle Fälle die eigenen Anschauungen beim geschichtlichen Urteile aus dem Spiele lassen. Daraus, daß man des Letzteren nicht immer eingedenk gewesen ist, erklärt es sich, daß man immer wieder diese *δεισιδαιμονία* mit „Aberglauben" wiedergeben zu müssen gemeint hat, eine Übersetzung, welche, wie gezeigt werden wird, am wenigsten das Richtige trifft.

Indem versucht wurde, die Bedeutung jedes einzelnen Zuges möglichst eindringlich aufzuhellen, war es mitunter geboten, weiter auszuholen, wobei sich die Gelegenheit ergab, über manchen Punkt — z. B. den Gebrauch der Wörter *δαίμων* und *δαιμόνιον* im IV. Jahrh., die Bedeutung von *τελετή* und *τελεῖν*, das Vorkommen des *προσκυνεῖν* und des Kniens im griechischen Kult u. a. m. — vielleicht etwas Neues vorzubringen und dem Urteil der Mitforscher zu unterwerfen.

In einem kurzen ersten Kapitel wird das Vorkommen und die Bedeutung des Wortes *δεισιδαίμων* in der Literatur vor Theophrastos behandelt. Darauf folgt die Erklärung jedes einzelnen Zuges in Theophrastos' Gemälde, soweit es der religionsgeschichtliche Gesichtspunkt mir zu fordern schien; manches, was in den vorhandenen Ausgaben genügend erläutert ist, ist nur gestreift oder auch völlig fortgelassen. Dem Kommentar ist der Text der letzten Immischschen Ausgabe zugrunde gelegt; die Gründe für die nicht immer seltenen Abweichungen werden an der betreffenden Stelle angegeben. Zuletzt wird eine zusammenfassende Charakteristik des Typus, wie er Theophrastos erschienen sein mag, versucht.

I

Das Wort *δεισιδαίμων* begegnet in der erhaltenen Literatur vor Theophrastos dreimal, und zwar zweimal bei Xenophon. In seiner Charakterskizze des Agesilaos hebt er besonders die Frömmigkeit seines Helden hervor: dieser war ein Muster im *θεοὺς σέβειν* (I 27); auch unter beschwerlichen Umständen *οὐκ ἐπελάθετο τοῦ θείου* (II 13); *τὰ θεῖα ἐσέβετο* (III 2); er war ein *παράδειγμα* des *θεοσεβής* (X 2). Im zusammenfassenden Schlußkapitel, von Ivo Bruns mit Recht „die erste eingehende Charakteristik einer Menschenseele" genannt[1], führt X. noch eine Menge Beispiele für seine fromme Gesinnung an und bezeugt zum Schluß (XI 8): *ἀεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὔπω εὐδαίμονας, τοὺς δὲ εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους*: „unter allen Umständen war er gottesfürchtig, überzeugt, daß ein erfolgreiches Leben noch nicht glücklich macht, erst ein ehrenvoller Tod Glückseligkeit bringt." — Der Zusammenhang läßt über die Bedeutung des Wortes nicht den mindesten Zweifel.

Ebensowenig an der zweiten Stelle[2]. Kyros hatte, erzählt X., vor der Schlacht als Losung, zugleich als *κληδών*, ausgegeben *Ζεὺς σύμμαχος*, der König selbst *ἐξῆρχε παιᾶνα τὸν νομιζόμενον· οἱ δὲ θεοσεβῶς πάντες συνεπήχησαν μεγάλῃ τῇ φωνῇ;* dieses wird von X. psychologisch motiviert: *ἐν τῷ τοιούτῳ γὰρ οἱ δεισιδαίμονες ἧττον τοὺς ἀνθρώπους φοβοῦνται.* Auch hier bedeutet das Wort vollkommen dasselbe wie *θεοσεβής*.

Daß es sich von diesem in Bedeutung unterscheiden müßte, hat man mit Unrecht aus der Bedeutung der zusammengesetzten Teile des Wortes gefolgert. Man hat darauf hingewiesen, daß der Begriff „fürchten" eine bestimmte Haltung den Göttern

[1] Ivo Bruns, Das literarische Porträt der Griechen, S. 133.
[2] Xen. Kyr. III 3, 58.

gegenüber bezeichnet; mit besonderem Nachdruck hat dies neuerdings Zielinski darzutun versucht in einem vielen Widerspruch hervorrufenden kleinen Buch La Sibylle [1]. In diesem konstruiert er einen Gegensatz zwischen der jüdischen Religion, nach ihm „la religion de la crainte“, und der griechischen, welche „la religion de l'amour“ gewesen sein solle. Die Griechen hätten in der homerischen Zeit „la crainte des dieux“ gekannt, was aus dem Worte *θεουδής* geschlossen wird, später aber diese als „superstition“ betrachtet; daß sie sich des Unterschieds zwischen ihrem Verhältnisse zur Gottheit und dem jüdischen deutlich bewußt gewesen seien, solle hervorgehen aus der Tatsache, daß sie den Proselyten „le nom caractéristique de ‚ceux qui craignaient Dieu‘, *φοβούμενοι τὸν θεόν*“ gaben.

In seinem Eifer, die griechische Religion über die jüdische zu erheben, übersieht Zielinski die einfache Tatsache, daß ebenso wie in wohl allen Sprachen auch in der griechischen „fürchten“ einen doppelten Sinn hat, einerseits „angsterfüllt sein vor“ bedeutet, weiter aber auch „Ehrfurcht, Scheu haben“. *Duplex enim timoris species est,* lesen wir bei [Aristot.] Oeconomica (III 144), *alia quidem fit cum verecundia et pudore, qua utuntur ad patres filii sobrii et honesti et cives compositi ad benignos rectores, alia vero cum inimicitia et odio, sicut servi ad dominos et cives ad tyrannos iniuriosos et iniquos.* Daher konnte man im Griechischen Frömmigkeit empfehlen mit den Worten *τοὺς θεοὺς φοβοῦ* [2] und konnte man Bias die Verheißung zuschreiben *ἕξεις . . . φόβωι εὐσέβειαν* [3]. In gleicher Weise konnten *δεδιέναι* und *δέος* gebraucht werden. Das Substantivum übersetzt Wilamowitz bei Thuk. II 37 mit „Respekt, das Gefühl, daß es etwas gibt, vor dem man sich scheuen muß“ [4]. Lysias stellt *σωφροσύνην καὶ δέος* nebeneinander [5] und spricht von *θεοὺς δεδιέναι* [6]. Platon, der die Aussage eines epischen Dichters *ἵνα (γὰρ) δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς* bekämpft, tut seinerseits dar, daß *αἰδὼς μόριον δέους*

---

[1] Zielinski, La Sibylle. Trois essais sur la religion antique et le christianisme. Paris 1924.

[2] [Isokr.] I 16; § 13 liest man *τίμα τὸ δαιμόνιον*. Man vergleiche auch Exod. XX 12, wo die LXX *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα* gibt, mit Levit. XIX 3 *ἕκαστος πατέρα αὐτοῦ καὶ μητέρα αὐτοῦ φοβείσθω.*

[3] Stob. III p. 123 H.

[4] Auch Thuk. II 54, 4 steht *θεῶν φόβος* im Sinne: Ehrfurcht vor den Göttern. [5] Lysias II 57.

[6] Lysias XXX 11, 13. Weitere Beispiele: Antiph. I 27; Aisch. I 50.

ist [1]. Daß mit der Redensart *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* nichts von dem gemeint ist, was Zielinski darin sieht, geht zum Überfluß hervor aus dem Umstande, daß die Proselyten auch *σεβόμενοι τὸν θεόν* oder *σεβόμενοι* allein, mitunter auch *θεοσεβεῖς* genannt werden [2]. — Dem ersten Teil der Zusammensetzung *δεισιδαίμων* haftet also keineswegs irgend eine pejorative Bedeutung an [3].

Auch der zweite Teil des Wortes braucht dem Ganzen durchaus keinen ungünstigen Sinn zu verleihen. Ganz mit Unrecht setzte Miss Harrison am Anfang ihrer geistvollen Prolegomena gegenüber der *θεραπεία*, *service*, *tendance* von *θεοί*, Göttern, die *δεισιδαιμονία*, „*fear of spirits, fear, not tendance, fear, not of gods but of spirit-things*“ [4]. Es liegt ganz außer dem Rahmen dieser Arbeit, die ganze Frage nach dem Unterschiede von *θεοί* und *δαίμονες* wieder aufzurollen [5]. Aber es ist

---

[1] Platon, Euthyphron 12 C.

[2] Juster, Les Juifs dans l'empire romain I 274. Alles andere, was Zielinski beibringt, ist ebenso wenig sachdienlich. Als Beweis für die an und für sich schon recht unwahrscheinliche Annahme, daß es in dem aufgeklärten Kreise des Homerischen Epos Angst vor den Göttern gegeben hätte, wird nur das Wort *θεουδής* angeführt, als ob die etymologisch ganz ungeschulten Griechen darin den Begriff „fürchten“ gehört hätten. Überdies, auch Homer, wenn er von *θεοὺς δεδιέναι* spricht, meint damit dasselbe wie *θεοὺς αἰδεῖσθαι*; man vergleiche nur Od. IX 274 mit 269 und 275. — Die ganze, kühne Auffassung, daß die (!) griechische Religion „la religion de l'amour“ gewesen sei, soll hier nicht auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht werden; nur sei erinnert an die merkwürdigen Worte des Aristoteles (Magna Moralia 1208 b 27): *ἔστι γάρ, ὡς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ τὰ ἄψυχα, οὐκ ὀρθῶς. τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθά φαμεν εἶναι οὗ ἔστι τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἡ δὲ πρὸς θεὸν φιλία οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται, οὐθ' ὅλως τὸ φιλεῖν· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.*

[3] Selbstverständlich wird *φοβεῖσθαι* auch in anderem Sinne gebraucht, und zwar selbst im Gegensatz zu *αἰδεῖσθαι*; so rät ein Spruch von „Demophilus“ (Mullach, Fr. Phil. Gr. I 498, 21) *θέλε μᾶλλον τοὺς συνόντας αἰδεῖσθαί σε ἢ φοβεῖσθαι· αἰδοῖ γὰρ πρόσεστι σέβας, φόβωι δὲ μῖσος.* Und Plutarch ist so erfüllt von Eifer, die Angst vor den Göttern zu bekämpfen, daß er in dem von ihm angeführten Verse eines unbekannten Tragikers *φόβος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσι βροτῶν* (für den Gedanken vergleiche man Aisch. Eum. 517: *ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὖ καὶ φρενῶν ἐπίσκοπον δεῖ μένειν καθημένον*) *φόβος* nur in malam partem auffassen kann, weshalb er statt dessen vorschlägt zu lesen *θάρσος*! (de aud. poetis 34 a).

[4] Harrison, Prolegomena S. 4.

[5] Die beste Behandlung des Gegenstandes bietet jetzt der Aufsatz *Δαίμων* R. E. Suppl. Bd. III (von Andres); für den Gebrauch von *δαίμων* bei Homer sei noch verwiesen auf Tromp de Ruiter, De vocis quae est *δαίμων* apud Homerum significatione atque usu. 1918. Vgl. auch v. Wilamowitz, Menander, Das Schiedsgericht 1925, 112 f.

vielleicht nicht unzweckmäßig, die immer wieder verkannte Tatsache zu erhärten durch Beispiele, daß der gewöhnliche Sprachgebrauch des IV. Jahrh. v. C. dem Worte *δαίμων* keinen anderen Sinn, und jedenfalls keinen ungünstigeren Sinn, beilegt als dem Worte *θεοί*.

Wenn in einer Komödie die *δαίμονες* einer Stadt angerufen werden, können damit keine anderen gemeint sein als die Schirmgötter[1]. Zwei Dämonen, so wird dem Könige Kinyras von Kypros prophezeit, werden seinen Sohn Adonis ins Unglück stürzen[2]: die so benannten sind die Götter Aphrodite und Dionysos. Auch die Göttin Bendis heißt *δαίμων*[3], gleichwie Eros[4]. Wenn Demosthenes versichert *τὸ πέρας ὡς ἂν ὁ δαίμων βουληθῆι πάντων γίγνεται*, läßt er unmittelbar darauf folgen: *ἐν τῶι θεῶι τὸ τούτου τέλος ἦν*[5]. Wiederholt wird im allgemeinen die Gottheit mit *δαίμων* angedeutet[6], besonders wenn die Rede ist von dem Lose, das dem Menschen von Gotteswegen beschieden ist: *τῆι τυχῆι ἣν ὁ δαίμων ἔνειμεν ἑκάστοις, ταύτηι κέχρηνται*[7], ein Gebrauch, der die Ableitung von *δαίεσθαι* zu bestätigen scheint; vielfach begegnet man der Verbindung *ὁ δαίμων καὶ ἡ τυχή*[8].

Die genannten Stellen erheben es über allen Zweifel, daß, wenn auch manchmal zwischen *θεός* und *δαίμων* ein gewisser Unterschied gemacht wird[9], dieser mit dem Gegensatze von

---

[1] C. A. F. Kock I 79, 220 (Kratinos, Trophonios): *χαίρετε δαίμονες, οἳ Λεβάδειαν Βοιώτιον οὖθαρ ἀρούρης. . . .*

[2] Ibid. I 601, 3 (Platon, Adonis): *δύο δ' αὐτὸν δαίμον' ὀλεῖτον. . . .*

[3] C. A. F. Kock I 488, 365 (Arist. Lemniai).

[4] Ibid. II 387, 245, 4 fg. (Alexis, Phaidros).

[5] Demosth. XVIII 192 fg. Auch Menandros, Epikleros 69, 75, 84 gebraucht *θεός* und *δαίμων* ohne Unterschied.

[6] Isokr. IX 25 . . *ὁ δαίμων ἔσχεν αὐτοῦ* (*Εὐαγόρου*) *πρόνοιαν*; id. IV 151 . . *θνητὸν ἄνδρα προσκυνοῦντες καὶ δαίμονα προσαγορεύοντες, τῶν δὲ θεῶν μᾶλλον ἢ τῶν ἀνθρώπων ὀλιγωροῦντες.* Lysias XXIV 22 (der *ἀδύνατος* spricht) *τῶν μεγίστων ὁ δαίμων ἀπεστέρησεν ἡμᾶς.*

[7] Demosth. XVIII 208; [Dem.] LX 19: *τὸ μὲν γὰρ κρατεῖν ἐν τοῖς ζῶσιν, ὡς ἂν ὁ δαίμων παραδῶι, κρίνεται.* Ibid. 21: *ὑπὲρ ὧν ὁ πάντων κύριος δαίμων, ὡς ἠβούλετ' ἔνειμε τὸ τέλος.* Ibid. 31: *ἡνίκ' οὖν ὁ δαίμων ἄλλωι τἀριστεῖ' ἐδίδου.*

[8] Lysias XIII 63; Aisch. III 115 u. 157; Demosth. XVIII 303; XLVIII 24; dagegen kommt die Verbindung *ὁ θεὸς καὶ ἡ τυχή* (wenigstens bei den Rednern und den Komikern) nicht vor; über die erstere siehe L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I 53 fgg.

[9] Z. B. [Arist.] *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* 1250 b 22: *πρώτη τῶν δικαιοσυνῶν*

guten Göttern und bösen, furchterregenden Geistern nichts zu tun hat.

Erwägt man nun einerseits, daß es gewöhnliches Griechisch war, von *δεδιέναι*, oder *φοβεῖσθαι θεούς* zu sprechen, andererseits, daß mit *δαίμων* und *δαίμονες* durchgängig dieselben Wesen gemeint werden wie mit *θεός* und *θεοί*, so ist der Schluß berechtigt, daß Xenophon, wenn er das Wort *δεισιδαίμων* als gleichbedeutend mit *θεοσεβής* gebraucht, nur dem allgemeinen Sprachgebrauch gefolgt ist. Von Hause aus ist *δεισιδαίμων* nichts anderes als „gottesfürchtig", in dem guten Sinne des Wortes.

Der Zufall unserer Überlieferung hat uns vor Theophrastos' Charakteristik des *δεισιδαίμων* als tadelhaftem Typus eine Stelle erhalten, die uns die Möglichkeit des Überganges zur üblen Nebenbedeutung von vornherein verständlich macht.

In seiner Staats- und Gesellschaftslehre bespricht Aristoteles u. a. die zweierlei Art, auf welche die Tyrannis sich handhaben läßt. Die eine, die meist übliche, ist die der Gewalt; sie pflegt Alle und Alles aus dem Wege zu räumen und zu unterdrücken, wovon Widerstand gefürchtet wird [1]. Sie kann aber auch den entgegengesetzten Weg einschlagen, indem der Tyrannos, unter der Voraussetzung, daß seine Gewalt ungeschwächt bleibt, im übrigen soweit als möglich sich wie ein König gebärdet. Er soll das Volk nicht mit Groll erfüllen durch Verschwendung der Staatseinkünfte z. B. an *ἑταῖραι, ξένοι καὶ τεχνῖται*; sein Auftreten soll nicht anmaßend sein, er selbst sich nicht von seinen sinnlichen Begierden beherrschen lassen oder wenigstens sich den Schein von Selbstbeherrschung geben; „er soll sich auch bei den gottesdienstlichen Handlungen besonders eifrig erweisen; denn wenn der Tyrann für gottesfürchtig (*δεισιδαίμονα*) und fromm gehalten wird, so fürchtet man weniger etwas ungerechtes von ihm und man stellt ihm weniger nach, weil er ja auch die Götter zu Beschützern hat; aber er muß sich bei allem diesem nicht auf töricht-einfältige Weise benehmen" [2].

. . . *ἡ εὐσέβεια πρὸς τοὺς θεούς, εἶτα πρὸς τοὺς δαίμονας* (beiden gegenüber also *εὐσέβεια*!), *εἶτα πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἶτα πρὸς τοὺς κατοιχομένους.* Cf. ibid. 1251 a 30. Zaleuci prooemia legum (Stob. IV 126 H.): *μετὰ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ ἥρωας γονεῖς τε καὶ νόμοι καὶ ἄρχοντες σύνεγγύς εἰσι ταῖς τιμαῖς παρ' ἀνθρώποις* <*τοῖς*> *νοῦν ἔχουσι καὶ σωθησομένοις.*

[1] Arist. Politica 1313 a 34—1314 a 31.

[2] Ibid. 1314 b 37: *ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα δια-*

Diese merkwürdige Stelle kann vielerlei lehren: sie beweist vielleicht überzeugender als andere, wie allgemein bei dem griechischen Volke die Überzeugung gelebt haben muß, daß Gottesfürchtigkeit, Frömmigkeit, verbunden sind mit einem rechtschaffenen, sittlichen Leben, und umgekehrt[1], und gibt wohl das älteste Beispiel dafür, daß diese Überzeugung einem Regenten empfohlen wird als Mittel, sich der Gunst und des Vertrauens des Volkes zu versichern[2]. Für unseren Zweck aber kommt sie nur insofern in Betracht, als sie beweist, einmal, daß auch für Aristoteles *δεισιδαίμονα* sein dasselbe bedeutet wie *θεοὺς σπουδάζειν* und *θεῶν φροντίζειν,* weiter auch aber, daß man nach ihm auch *δεισιδαίμων* sein kann auf törichte Weise, *ἀβελτέρως*. Es ist wohl nicht zu gewagt zu mutmaßen, daß Aristoteles dabei gedacht hat an jenen religiösen Glauben und jene religiösen Betätigungen, die Theophrastos unter *δεισιδαιμονία* begriffen hat: in einem Fragmente des letzteren, das uns Plutarch in seinem Leben des Perikles überliefert hat, wird erzählt, daß diesem aufgeklärten Staatsmann während der Krankheit, die ihm den Tod bringen sollte, von Frauen ein *περίαπτον,* ein Amulett, angebunden wurde; es stünde wohl schlimm um

---

φερόντως (ἧττόν γε γὰρ φοβοῦνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων. ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἧττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς), δεῖ δὲ ἄνευ ἀβελτερίας φαίνεσθαι τοιοῦτον.

[1] Vgl. Tr. Gr. Fr. Adespota 494 Nauck[2]: *οὐδεὶς παρανομῶν πρὸς θεοὺς ἐχέγγυος.* Xen. Kyrop. VIII 1, 25: *ὁ δὲ Κῦρος τὴν τῶν μεθ' αὐτοῦ εὐσέβειαν καὶ ἑαυτῷ ἀγαθὸν ἐνόμιζε, λογιζόμενος ὥσπερ οἱ πλεῖν αἱρούμενοι μετὰ τῶν εὐσεβῶν μᾶλλον ἢ μετὰ τῶν ἠσεβηκέναι τι δοκούντων·* (über diese Furcht vor einem Mitreisenden an Bord, der etwas auf dem Kerbholz haben könnte, vgl. Aisch. Septem 602, Theophr. Char. XXV, Jona I 5—15) *πρὸς δὲ τούτοις ἐλογίζετο ὡς, εἰ πάντες οἱ κοινῶνες θεοσεβεῖς εἶεν, ἧττον ἂν αὐτοὺς ἐθέλειν περί τε ἀλλήλους ἀνόσιόν τι ποιεῖν καὶ περὶ ἑαυτόν.*

[2] Newman in seiner Anmerkung zur Stelle verweist auf Macchiavelli's Principe cap. 18; mancher wird sich auch der Worte erinnern, die Goethe in seinem Gespräche mit Eckermann am 3. April 1829 sprach: „Fehlt einem Fürsten die persönliche Größe und weiß er nicht durch gute Taten bei den Seinen sich in Liebe zu setzen, so muß er auf andere Vereinigungsmittel denken, und da gibt es kein besseres und wirksameres als die Religion und den Mitgenuß und die Mitübung derselbigen Gebräuche. Sonntäglich in der Kirche erscheinen, auf die Gemeinde herabsehen, und von ihr ein Stündchen sich anblicken lassen, ist das trefflichste Mittel zur Popularität, das man jedem jungen Regenten anraten möchte, und das, bei aller Größe, selbst Napoleon nicht verschmäht hat."

ihn, solle er selbst gesagt haben, daß er diese *ἀβελτερία* geschehen ließ [1].

An den drei Stellen, wo das Wort in der Literatur vor Theophrastos begegnet, entbehrt es also ganz und gar der ungünstigen Bedeutung, welche dieser ihm in seinem Charakter beimißt. Darf man daraus schließen, wie es gewöhnlich geschieht, daß diese erst in der Zeit oder im Kreise des Theophrastos in Gebrauch gekommen ist? Im allgemeinen ist bei unserer unglaublich dürftigen Überlieferung dem argumentum e silentio nur selten Beweiskraft beizumessen; was gewährleistet uns, daß das Wort in der verloren gegangenen Literatur des V. oder IV. Jahrhunderts nicht schon in abfälligem Sinne gebraucht worden ist? Um so mehr hat man in diesem Falle mit diesem Umstande zu rechnen, weil eben diejenige Literatur fast völlig verschwunden ist, in welcher eine kritische Haltung gegenüber dem Überlieferten im allgemeinen und der überlieferten Religion im besonderen am schärfsten zum Ausdruck gekommen ist, die Schriften der Sophisten und der älteren Kyniker.

Merkwürdig aber ist es, daß der Mann, der später öfters als Typus des Abergläubischen erwähnt wird, Nikias, von Thukydides nicht mit dem Worte *δεισιδαίμων* gekennzeichnet wird; sagt er doch von ihm *ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῶι τε καὶ τῶι τοιούτωι προσκείμενος* (VII 50, 4) [2]. Dagegen gebraucht Diodor diesen Ausdruck, wenn er des Nikias Verhalten erwähnt, in einer Partie seines Werkes, wo er im allgemeinen Ephoros folgt [3]. Könnte man also dessen gewiß sein, daß hier auch die einzelnen Worte des Ephoros beibehalten sind, so hätte man den Gebrauch des Wortes im ungünstigen Sinne schon für die Mitte des IV. Jahrh. nachgewiesen, einige Dezennien also vor Theophrastos.

In seiner Schrift *περὶ εὐσεβείας* führt Philodemos aus Epikurs *περὶ ὁσιότητος* einen Satz an, in welchem von *οἱ λεγόμε[νοι δει]σιδαίμονες* gesprochen wird; wenn dieses *λεγόμενοι* wirklich

---

[1] Theophr. fr. 146 Wimmer (= Plut. Perikles 28).

[2] Schon Leopold Schmidt hat darauf aufmerksam gemacht (Die Ethik der alten Griechen II 67).

[3] Diod. XIII 13, 6. Auch in anderen Teilen, die auf Ephoros zurückgehen, wird *δεισιδαιμονεῖν* gebraucht in dem Sinne von: durch Zeichen beängstigt werden: XII 59, 1; XV 53, 4 u. 54, 4. (Den Hinweis auf diese Stellen verdanke ich der gleich zu nennenden Schrift von Koets.)

von Epikur stammt — und nicht aus dem Sprachgebrauch des Philodemos, — könnte man vermuten, daß der Gebrauch des Wortes in prägnantem Sinne noch nicht lange vorher aufgekommen war [1]. Aber bei der freien Zitierweise der Alten ist es nicht möglich, hinsichtlich des Wortgebrauches zur Sicherheit zu gelangen.

Nur dieses ist gewiß: auch nach Theophrastos haben viele, was bisher kaum beobachtet ist, *δεισιδαίμων* im guten Sinne von „gottesfürchtig“ gebraucht; und es ist nicht die Zeit, in welcher ein Autor lebt, sondern sein Verhältnis zur Religion, das bei jedem Schriftsteller den Sinn bestimmt, in welchem er das Wort gebraucht [2].

Wenden wir uns jetzt zu der Einzelanalyse von Theophrastos' Charakter.

---

[1] Philodemus *π. εὐσεβ.* VH [2] II f. 104—5 p. 122 sq. Gomp. = Usener, Epicurea 38.

[2] Siehe hiefür die Dissertation meines Schülers P. J. Koets, *Δεισιδαιμονία.* A contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek. 1929.

II

§ 1. *Ἀμέλει ἡ δεισιδαιμονία δόξειεν ἂν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον.*

Nach Immisch ist für Theophrastos charakteristisch „daß der Definition durchaus entsprechend sein *δεισιδ.* nur mit dämonischen Wesen zu tun hat"; erst die Stoiker hätten von *φόβος θεῶν ἢ δαιμόνων* gesprochen. Dementsprechend übersetzt er *δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον* durch „Feigheit vor dem Geisterreich". Auch in der neuesten mir bekannten Übersetzung bei Nilsson, Die Religion der Griechen[1], werden diese Worte wiedergegeben mit „Feigheit vor dem Dämonischen". Damit ist, wie wir sehen werden, eine prinzipiell irrige Auffassung dieses Typus eingeleitet.

Oben ist gezeigt worden, daß im IV. Jahrh. *δαίμων* in demselben Sinn wie *θεός* gebraucht ward; im nachstehenden wird dargetan werden, daß dies ebenso von *δαιμόνιον* gilt.

Die Reihe sittlicher Vorschriften, die uns unter dem Namen des Isokrates überliefert sind, fängt an mit den Worten: *πρῶτον μὲν οὖν εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς μὴ μόνον θύων ἀλλὰ καὶ τοῖς ὅρκοις ἐμμένων· . . . τίμα τὸ δαιμόνιον ἀεὶ μέν, μάλιστα δὲ μετὰ τῆς πόλεως· οὕτω γὰρ δόξεις ἅμα τε τοῖς θεοῖς θύειν καὶ τοῖς νόμοις ἐμμένειν*[2]. In seinem Sendschreiben an Philippos bittet Isokrates den König als Anreger seiner Ideen, nicht sein Alter zu betrachten, sondern *τὸ δαιμόνιον*; auch Philippos weiß gewißlich, so fährt er gleich fort, *ὃν τρόπον οἱ θεοὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων διοικοῦσιν*[3]. Im Panathenaikos spricht er von Gesetzen, festgesetzt *ὑπὸ τοῦ δαιμονίου*[4].

Hypereides schließt seinen Epitaphios mit den Worten: *εἰ δ' ἔστιν αἴσθησις ἐν Ἅιδου καὶ ἐπιμέλεια παρὰ τοῦ δαιμονίου*,

---

[1] Nilsson, Die Religion der Griechen (Rel.gesch. Lesebuch 4), S. 5.
[2] [Isokr.] I 13. [3] Isokr. V 149 u. 150. [4] Isokr. XII 174.

ὥσπερ ὑπολαμβάνομεν, εἰκὸς τοὺς ταῖς τιμαῖς τῶν θεῶν καταλυομένοις βοηθήσαντας πλείστης ἐπιμελείας ὑπὸ τοῦ δαιμονίου τυγχάνειν[1].

In dem unter dem Namen des Demosthenes überlieferten Erotikos spricht der Autor vom Wohlwollen, *εὔνοια, ἣν εἶχεν εἰς σὲ τὸ δαιμόνιον*[2]. In derselben Weise gebraucht Menandros das Wort in dem allgemeinen Sinn von der Gottheit[3], ebenso wie Theopompos[4].

Auch das Adjektivum *δαιμόνιος* zeigt meistens keinen Unterschied von *θεῖος*: Demosthenes redet von *δαιμονία τις εὔνοια*[5]; es wird mitunter in Gegensatz zu „menschlich" gebraucht: *οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ δαιμονίως κτησάμενοι*[6]; bisweilen würden wir es wiedergeben mit „übermenschlich" [7].

Daß das Wort nicht völlig gleich bedeutend ist mit *θεός* (oder *θεοί* und *θεῖος* oder *θεῖον*), ergibt sich aus der Tatsache, daß beide Ausdrücke nebeneinander vorkommen: *οἱ θεοὶ καὶ τὸ δαιμόνιον*[8], *ὁ θεὸς . . . καὶ τὸ τῆς ὁσίας σεμνὸν καὶ τὸ δαιμόνιον*[9], *δαιμονία καὶ θεία εὐεργεσία*[10]. Ob die Griechen, wenn sie sich so ausdrückten, sich eines Unterschiedes bewußt gewesen sind, und wenn dem so ist, worin dann dieser Unterschied bestanden hat, entgeht uns (oder wenigstens mir) völlig. Sicher aber ist, daß er mit dem Gegensatze: böser Geist — guter Gott, nichts zu tun hat; *τὸ δαιμόνιον* ist einfach: die Gottheit[11]. Daß Theophrastos das Wort an dieser Stelle gewählt hat, ist vollkommen erklärlich aus seinem Streben, bei der Umschreibung des Begriffes *δεισιδαιμονία* sich so nah wie möglich an den Wortlaut anzuschließen[12].

---

[1] Hypereides VI 43. [2] [Demosth.] LXI 13.

[3] Menandros, Epitrepontes 528:

εὖ μοι κέχρηται καὶ προσηκόντως πάνυ
τὸ δαιμόνιον.

[4] Theopompos fr. 314 (Grenfell-Hunt, Hellen. Oxyr.).

[5] Demosth. XIX 256. [6] Aisch. III 133. [7] Aisch. I 41.

[8] Demosth. XIX 239. [9] Demosth. XXI 126.

[10] Demosth. II 1. — Gleichwie *ὁ δαίμων* wird auch *τὸ δαιμόνιον* verbunden mit *ἡ τυχή*: Demosth. XIV 36.

[11] Vgl. auch Pollux I 1. *Θεὸς καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες· οὕτω γὰρ Ὅμηρος δοκεῖ δαίμονας καλεῖν τοὺς θεούς. Καὶ Πλάτων τὸν τοῦ παντὸς κυβερνήτην μέγιστον δαίμονα ὠνόμασεν, ἐπειδὴ τῆς αὐτῆς χρείας τὸ θεῖον καὶ τὸ δαιμόνιον.*

[12] Das Wort *δαιμόνιον* begegnet einmal in den Fragmenten von Theophrastos' Schrift *περὶ εὐσεβείας*, welche Bernays aus Porphyrios De abstinentia

Besagt also der Gebrauch des Wortes *δαιμόνιον* in der Definition nichts für einen Geisterglauben, so ist gleicherweise irrig die Meinung, daß Theophrastos' *δεισιδ.* „nur mit dämonischen Wesen zu tun hat"; wie im folgenden zu den betreffenden Stellen dargetan werden soll, ist daselbst durchaus nicht von „Dämonen", sondern von Göttern die Rede[1].

Dagegen liegt die Pointe in dem vorzüglich gewählten Worte *δειλία;* das Gefühl, das den *δεισιδ.* den Göttern gegenüber erfüllt, ist nicht *δέος* oder *φόβος*, denn diese Furcht, insofern sie den Charakter von *αἰδώς*, Ehrfurcht und Scheu hat, kennzeichnet auch den normal religiösen Menschen, sondern *δειλία*, am besten wiederzugeben mit „Angst"; auch hier ist die Wahl des Wortes bestimmt durch die Übereinstimmung im Klang mit *δεισιδαιμονία*[2].

§ 2. *ὁ δὲ δεισιδαίμων τοιοῦτός τις, οἷος επιχρωνην ἀπονιψάμενος τὰς χεῖρας καὶ περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ δάφνην εἰς τὸ στόμα λαβὼν οὕτω τὴν ἡμέραν περιπατεῖν.*

Für die sinnlosen Buchstaben *επιχρωνην* hat man eine Unzahl Verbesserungen vorgeschlagen, die man in dem Kommentar (und weiter in der Textausgabe) von Immisch verzeichnet findet; den meisten Herausgebern hat die Konjektur (von Foß) *ἐπὶ Χοῶν* gefallen, am Tage des Choenfestes, wofür man sich auf Photios'

---

herausgeschält hat (Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit) c. XIV 180 und wird da gleichbedeutend gebraucht mit dem unmittelbar vorangehenden *θεοί.* Bei der freien Zitierweise der Alten kann man aber m. E. über den Wortgebrauch der angeführten Autoren nie sicher sein. — *Δαίμων* trifft man einmal in Theophrastos' de causis plantarum (V 8, 3) wo es die Gottheit bezeichnet; es ist die Rede von den Mißgeschicken der Pflanzen, *ὧν γ' ἔνιαι καὶ ἀπὸ τοῦ δαίμονος συμβαίνουσι, καθάπερ ἡ χαλαζοκοπία.*

[1] Vgl. zu § 11 S. 51, § 15 S. 70 und S. 72.

[2] In der merkwürdig vollständigen Aufzählung der Bedeutungen des Wortes *δεισιδαίμων* bei Hesychios: *ὁ τὰ εἴδωλα σέβων, εἰδωλολάτρης, ὁ εὐσεβής, καὶ δειλὸς περὶ θεούς* geht die letztgenannte Umschreibung unzweifelhaft auf Theophrastos zurück, nur ist *τὸ δαιμόνιον* durch *τοὺς θεούς* ersetzt. — Der Definition des Andronicus *περὶ παθῶν* 3 (= v. Arnim, Stoic. Vet. Fr. III 99, 13): *Δεισιδαιμονία δὲ φόβος τοῦ δαιμονίου*, hat eine spätere Hand die Worte hinzugefügt *ἢ ὑπερέκπτωσις τῆς πρὸς θεοὺς τιμῆς.* — In Plutarchos' bekannter Abhandlung haben die *δεισιδαίμονες* immer mit *θεοί*, nicht mit *δαίμονες* zu tun. — Umgekehrt sprach z. B. Poseidonios von *εὐσέβεια θαυμαστὴ περὶ τὸ δαιμόνιον* (fr. 59, 23 F.Gr. Hist. II p. 260).

wohlbekannte Mitteilung beruft (s. v. *μιαρὰ ἡμέρα*): *ἐν τοῖς Χουσὶν Ἀνθεστηριῶνος μηνός, ἐν ὧι δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀνιέναι, ῥάμνωι ἕωθεν ἐμασῶντο καὶ πίττηι τὰς θύρας ἔχριον.* Mir aber erscheint sie unannehmbar.

Zuvörderst ist sie unvereinbar mit der Auffassung jener Editores, welche die Worte *ἀπὸ ἱεροῦ* nicht mit dem vorangehenden, sondern mit dem folgenden verbinden und erklären als *„au sortir du temple“* [1]; muß doch aus dem ätiologischen Mythos, der uns inbetreff des Choenfestes von Phanodemos erzählt wird [2] —, um der Verunreinigung vorzubeugen, die Orestes zu bringen drohte, ließ der athenische König Demophon die Heiligtümer schließen, — gefolgert werden, daß an diesem Tage die Tempel geschlossen waren, gleichwie dies in Rom an den *dies parentales* während der *Lemuria* [3] der Fall war. Aber *ἀπὸ ἱεροῦ* muß mit *περιρρανάμενος* verbunden werden [4]: nachdem er sich mit Weihwasser, aus einem Heiligtum herbeigeholt, bespritzt hat. Und bei diesem Sachverhalt fällt die Schwierigkeit fort, da ja die Weihwassergefäße sich nicht im Innern des Tempels, sondern davor, am Eingange des Temenos befanden [5]; man konnte sie also auch bei geschlossenen Tempeln benutzen.

Die Lesung *ἐπὶ Χοῶν* ist aber aus anderen Gründen recht unwahrscheinlich. Zuerst pflegte man, nach Suidas, als Reinigungsmittel *ῥάμνος* zu kauen, während unser *δεισιδ. δάφνη* in den

---

[1] So Navarre, der übersetzt: *il sort du temple avec une branche d'olivier dans la bouche.* [2] Bei Athen. X 437 c.

[3] Die Stellen bei Wächter, Reinheitsvorschriften, 54, 2 und 57, 3. — Pollux (IX 141) berichtet, daß *ἐν ταῖς ἀποφράσι*, zu welchen Tagen auch die des Anthesterienfestes gerechnet wurden, die Heiligtümer mit einem Seile umspannt wurden (*περισχοινίσαι*); da aber dasselbe auch der Fall war, wenn die Bule tagte (Harpokr. s. v. *ἀπεσχοινιομένος*), und beim Areopagrat, wenn er in der Stoa Basileios sich versammelte (Demosth. XXV 23) sowie beim Heliastengerichtshof (Pollux VIII 123; IX 141), darf hieraus eine tatsächliche Abschließung von Menschen nicht geschlossen werden. S. Hock, Griechische Weihegebräuche 26 fgg.

[4] Vgl. die Verbindung in einer Inschrift aus Kos, die Herzog (Arch. f. Rel.wiss. X (1907) 30 u. 43) mit seinen Ergänzungen liest: *ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερμεία[ς καθαρθήτω καὶ περιρρανθήτω].*

[5] Pollux I 8: *εἴη δ' ἂν ὁ μὲν εἴσω περιρραντηρίων τόπος ἔνθεος . . .;* I 32: *τὰ πρὸ τῶν ἱερῶν περιρραντήρια, καθαρμοί . . .* Fraenkel, Inschr. Perg. 255, 9 *διελθόντες τὴν πύλην καθ' ἣν τὰ ἁγιστήρια τίθεται;* ibid. 336, 7 *περιρραντήριον πρὸ τοῦ πυλῶνος.* [Hipp.] de morbo sacro 4. S. auch Dict. des Ant. III 1408 fig. 4680, 1409 fig. 4685 u. 1424 fig. 4691.

Mund nimmt[1], ein Unterschied, welcher jedem, der weiß, wie zäh rituelle Überlieferungen sich halten und wie pünktlich genau sie beobachtet zu werden pflegen, nicht unwichtig erscheinen wird. Aber vor allem, wenn der *δεισιδ.* an einem Tage, wo sich jeder durch die Rückkehr der Verstorbenen bedroht fühlt, Abwehrmittel anwendet und wenigstens die große Masse der Bevölkerung dasselbe tat[2], darf man fragen, worin dann bei ihm das Kennzeichnende steckt. Eben dasjenige, was offenbar die Pointe in dem Zug bildet, daß er nämlich „den Tag über" in dieser Weise herumgeht, bleibt an solchem Feste völlig unverständlich.

In letzter Zeit hat sich die Überzeugung bei manchem festgesetzt, daß in der Korruptel irgend eine Form oder ein Derivat von *ἐπιχρωννύναι* stecken muß. Meiser hat vorgeschlagen *ἐπιχρωσθεὶς αἵματι*, „wenn er sich mit Blut befleckt hat, durch Töten eines Tieres oder sonstwie"[3]. Blut genießen ist bei verschiedenen Völkern und auch in einigen Kreisen in Griechenland verpönt gewesen[4], aber von einer Befleckung durch Blutspritzer ist uns nichts bekannt. — In seiner Textausgabe liest Immisch jetzt *ἐπίχρωσιν ⟨καθάρας⟩*: *ἐπιχρόϊσις* begegnet bei Theophrastos einmal in dem Sinne von Flecken[5]. Aber daß der *δεισιδ.*, der, wie wir sehen werden, in allem auf dem Boden des Volksglaubens steht, nach der Reinigung eines Kleiderfleckens sich auch innerlich besudelt gefühlt hätte, ist äußerst wenig glaublich; namentlich wird damit nicht Immischs eigener Forderung Genüge geleistet, der Anlaß zur Verunreinigung müsse in der Frühe eingetreten sein. — Holland geht, in seiner Besprechung von Immischs Textausgabe davon aus, daß *ἐπιχρωννύναι* auch „beschmutzen" bedeuten kann (was noch etwas anderes ist als „rituell verunreinigen") und schlägt vor *⟨ἐπὶ*

[1] Für die abwehrende und reinigende Kraft des Wegdornes sowie der *δάφνη* gibt Rohde, Psyche I[6] 137, 3 einige Belegstellen, deren Zahl leicht zu vermehren ist. Casaubonus verweist auf Hesychios *κώμυθα· δάφνην ἣν ἱστῶσι πρὸ τῶν πυλῶν* (cf. Et. Magn. s. v. *κορυθάλη*) und führt eine Redensart an *δαφνίνην φορῶ βακτηρίαν*, welche besagen sollte: ich bin vor jeder Gefahr sicher.

[2] Inwiefern auch die Gebildeten diese Praxis anwendeten, wissen wir nicht; mit Recht bemerkt Miss Harrison (Proleg 40), daß es nicht leicht fällt, uns Perikles den ganzen Tag Wegdorn kauend vorzustellen, um dadurch die Geister seiner Vorfahren abzuwehren!

[3] Philologus LXX 447. [4] S. Wächter, Reinheitsvorschriften 81, 3.

[5] Theophr. de causis plantarum II 5, 4.

τῶι μὴ〉 ἐπιχρωσθῆναι: „diese erste Lustration muß man als prophylaktisch fassen", der *δεισιδ.* wäscht seine Hände „früh am Tage, ehe er ausgeht"[1]. Diese Annahme scheitert schon daran, daß jede nähere Andeutung des Anlasses fehlt; kann man sich vorstellen, daß der *δεισιδ.* jeden Morgen damit anfängt und tagtäglich unter allen Geschäften einen heiligen Lorbeerzweig kaut?

Es muß also ein spezieller Umstand sein, durch den er sich zu den genannten Entsühnungsmaßregeln veranlaßt fühlt und die Verunreinigung muß sich in der Frühe abspielen. Unter den uns bekannten Fällen von Befleckung kenne ich nur einen, welcher diesen Bedingungen entspricht und in dem überlieferten Texte fehlt: die Begegnung mit einem Leichenzuge.

Die Leute, denen so etwas passiert, überfällt öfters, teilt uns Kaiser Julian mit, ein unheimliches Gefühl, *quod quidem oculos hominum infaustis incestat aspectibus;* manche betrachten es als ein *πονηρὸν οἰώνισμα,* andere sehen sich dadurch abgehalten, ihren Weg zum Tempel zu verfolgen *πρὶν ἀπολούσασθαι*[2]. Daher muß seit unvordenklichen Zeiten das Begräbnis stattfinden *πρὶν ἥλιον ἐξέχειν*[3], und Platon, der sich beim Entwerfen seiner *Νόμοι* so oft der athenischen Praxis anschließt, schreibt ebenso vor, daß die *ἐκφορά* muß *πρὸ ἡμέρας ἔξω τῆς πόλεως εἶναι*[4].

Es ist klar, warum die Erwähnung dieses bösen Zeichens nicht in Zusammenhang mit den § 9 genannten Verunreinigungen stattgefunden hat: dem Betreten eines Grabes, dem Nähertreten an einen Verstorbenen oder an eine Wöchnerin kann man mit einiger Aufmerksamkeit zuvorkommen, und das tut auch der *δεισιδ.*; die Begegnung aber mit einem Leichenzuge ist in einer unregelmäßig gebauten, dichtbevölkerten Stadt wie Athen, wo kein Tag ohne mindestens einen Todesfall vergehen kann, gewiß eine Begebenheit, gegen die man sich nicht waffnen kann, am wenigsten in der Morgendämmerung; und die Gefahr eines der-

---

[1] Phil. Wochenschr. 1923, 942.

[2] Cod. Theod. IX 17, 5: *imp. Julianus ad populum (Antiochiae);* Jul. Epist. 136b Bidez-Cumont (= 77 Hertlein).

[3] Demosth. XLIII 62 führt „ein Gesetz von Solon" an, d. h. ein uraltes: *ἐκφέρειν δὲ τὸν ἀποθανόντα τῆι ὑστεραίαι ἧι ἂν προθῶνται πρὶν ἥλιον ἐξέχειν.*

[4] Platon, Leges 960a. — In Rom begrub man in ältester Zeit des Nachts (Marquardt, Privatleben I 343); daher vielleicht, daß Julian in dem angeführten Briefe als Zeit angab *δύντος ἡλίου καὶ αὖ πρὶν ἀνίσχειν.*

artigen Anstoßes für die religiösen Angstpeter wird größer gewesen sein als irgendeine andere der später genannten.

Bei diesem Anlaß ist auch das Auffällige im Auftreten des *δεισιδ.* klar: auch andere werden sich durch die Begegnung befleckt gefühlt haben; sie werden zur Abwehr der üblen Folgen sich die Hände gewaschen, vielleicht auch sonstige Teile des Körpers mit Weihwasser bespritzt haben; das erste tut man, nach einer Mitteilung von Wachsmuth in seinem bekannten Buche, noch auf Kreta[1]. Das alles genügt aber dem *δεισιδ.* nicht; er verschafft sich einen Lorbeerzweig oder ein Lorbeerblatt, und geht, nach der Verunreinigung in der Frühe, den ganzen weiteren Tag mit diesem im Munde um. Wir werden sehen, daß die Übertreibung der sonst allgemein üblichen Praktiken das eigentliche Charakteristikum von Theophrastos' *δεισιδαίμων* ist.

Vermutlich ist also zu lesen: *ἐπιτυχὼν ἐκφορᾶι*[2].

§ 3. *καὶ τὴν ὁδὸν ἐὰν ὑπερδράμηι γαλῆ, μὴ πρότερον πορευθῆναι, ἕως διεξέλθηι τις ἢ λίθους τρεῖς ὑπὲρ τῆς ὁδοῦ διαβάληι.*

Es ist wohl nicht mit vollständiger Sicherheit festzustellen, worin das Besondere im Auftreten des *δεισιδ.* steckt, das Theophrast in diesem Zuge zu verstehen geben wollte. Der Glaube, daß *ἐνόδιοι σύμβολοι* warnende Zeichen sein können, ist im V. u. IV. Jahrh. allgemein gewesen: Aischylos läßt sie Prometheus mit vielen anderen Zeichen aufzählen unter den Wohltaten, welche das Menschengeschlecht ihm verdankt, mitten zwischen Heilkräutern und der Gewinnung von Metallen[3]. Auch Sokrates erkannte die Wahrsagung mittels *οἰωνοί, φῆμαι, σύμβολοι* und *θυσίαι* als wirksam an, wich nur darin von der populären Meinung ab, daß nach dieser die *ὄρνιθες* oder *ἀπαντῶντες* selbst wußten, was das Vorteil der *μαντευόμενοι* mit sich brachte, er aber lehrte, daß die Gottheit (*τὸ δαιμόνιον*!) mittels

---

[1] Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, 120 (angeführt bei Wächter, 51, 3). — Übrigens meinte Immisch mit Unrecht, daß „die besondere Lustration der Hände" einer Erklärung bedürfte; ist diese doch eine symbolische pars pro toto; man wäscht die Hände z. B. auch vor dem Gebete: Il. XVI 230; Od. II 261.

[2] Paläogr. läge, wie mir Prof. Weinreich bemerkt, *ἐπι⟨τυ⟩χ[ρ]ὼν⟨ἐκκομιδ⟩ῆι* näher, aber dieses Wort läßt sich in der Bedeutung von „Bestattung" nicht nachweisen vor Polybios.

[3] Aisch. Prometheus 476—504.

dieser ihre Absichten zu verstehen gab [1], eine Abweichung, die an den Unterschied in der Betrachtung von Götterbildern zwischen dem Alltagsmenschen und dem Gebildeten erinnert [2].

Prinzipiell ist also die Bedeutung der *σύμβολοι* von den Höchstgebildeten im V. Jahrh. anerkannt. Es ist aber klar, daß der Glauben an diese bei verschieden veranlagten Personen sich auf sehr verschiedene Weise offenbaren kann: der eine wird nur seltene Naturerscheinungen, der andere jedes unerwartete Sichdarbieten irgendeines Lebewesens als Zeichen betrachten; die Grenze zwischen Normalem und Anormalem wird sich bei jedem Beobachter verrücken.

Von den zahllosen möglichen *σύμβολοι* scheint die Erscheinung eines Wiesels über den Weg ziemlich allgemein als Vorzeichen gedeutet zu sein. Die Kommentatoren pflegen als zweites Beispiel eine Äußerung bei Aristophanes anzuführen [3]; mehr besagt es für die Verbreitung dieses Glaubens, daß wir ihn erwähnt finden in dem Kreis der Pythagoreer, in dem wir vielfach Formen von Volksglauben antreffen; von den „Pythagoreorum symbola" lautet eines: *„Mustela e transverso offensa redeundum, i. e. fugiendi delatores. Nam mustelam ore parere affirmant"* [4].

Was wird nun Theophrastos in dem Auftreten des *δεισιδ.* als unwürdig bezeichnet haben wollen? Daß er im allgemeinen den Glauben an *σύμβολα* verworfen hätte, ist mir in hohem

---

[1] Xen. Mem. I 1, 2—4; cf. Xen. Apol. Socr. 13. Für den Vorzeichenglauben des frommen Xenophon siehe noch Symp. IV 48 und Hipp. IX 9.

[2] Der Glaube an diese, sowie an alle Vorzeichen, befriedigt allgemein menschliche Bedürfnisse, deren Wurzeln viele sein werden. Im Gefühl seiner Hilflosigkeit gegenüber den immer und überall drohenden Gefahren von Los und Umwelt drängt sich dem Menschen naturgemäß der Glaube auf, daß es Mächte gibt, bereit, ihm beizustehen und ihn vor drohender Gefahr zu warnen; in diesem Gedankengange ist es völlig verständlich, daß Platon einmal die *μαντική* nannte *δημιουργὸς φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων* (Symp. 188 C).

[3] Aristoph. Ekkles. 792: *σεισμὸς εἰ γένοιτο πολλάκις, ἢ πῦρ ἀπότροπον, ἢ διάιξειεν γαλῆ. ...* Schol.: *εἰ γένοιτό τι σύμβολον, οὐκ ἐπιτελοῦσι τὰ δόξαντα.*

[4] Mullach, Fr. Ph. Gr. I 510, 4. Die Stelle beweist zum Überfluß, daß die alte Conjectur *ὑπερδράμῃ* statt des überlieferten *περιδράμῃ* oder *παραδράμῃ* das Richtige getroffen hat. — Ganz unabhängig von jeder antiken Überlieferung und nur im Anschluß an die Notiz, daß das Tier altfr. *mousteile*, jetzt *„belette"* heißt, schreibt Nyrop (Grammaire historique IV 275; ich verdanke diese Stelle meinem Schüler P. J. Koets): *De nos jours il présage une mort inattendue s'il traverse le chemin devant vous et les paysans lui attribuent toutes sortes de maléfices.*

Maße unwahrscheinlich. Eher könnte man vermuten, daß er die Mittel, um das gefürchtete Übel abzuwehren, als kindisch betrachtet hat: das Versuchen, es einem anderen zuzuschieben[1] oder die Drohung durch einen oder mehr Steinwürfe zu entkräften[2]. Vielleicht aber trifft man am ersten das Richtige mit der Annahme, daß Theophrastos den Grundgedanken, daß die Götter ihren Willen durch *σύμβολοι* kundgeben können, zwar anerkennt, es aber als widersinnig betrachtet, zu diesen göttlichen Zeichen die Erscheinung eines Wiesels zu rechnen.

§ 4. *καὶ ἐὰν ἴδηι ὄφιν ἐν τῆι οἰκίαι, ἐὰν παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν, ἐὰν δὲ ἱερόν, ἐνταῦθα ἱερὸν εὐθὺς ἱδρύσασθαι.*

Die Erscheinung einer Schlange, des Tieres, das vielleicht mehr als alle anderen mit irgendeiner Gottheit verbunden gedacht wurde[3], hat wenigstens in bestimmten Umständen wohl immer als Vorzeichen gegolten: *ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα δράκων;* über das Erscheinen dieses und sonstiger Tiere im Hause, *τὰ ἐν οἴκωι συμβαίνοντα,* wurde, wie uns Suidas berichtet, in einem speziellen Teile der *οἰωνιστική* gehandelt, dem *οἰκοσκοπικόν· οἷον εἰ ἐν τῆι στέγηι ἐφάνη γαλῆ ἢ ὄφις*[4]. Die *ὄφις παρείας*, eine ungefährliche Sorte, die in unserer Überlieferung öfters erwähnt wird[5], spielte u. a. eine Rolle in dem Kulte des Sabazios[6]. Die

---

[1] Ein allbekanntes Beispiel dafür gibt das *εἰς κεφαλήν σοι* bei Aristoph. Pax 1063. S. auch Plin. N. H. XXVIII 1.

[2] In einer Erörterung darüber, daß man doch dem Unterrichte der Philosophen keinen geringeren Wert beimessen solle als den Weisungen von Zeichen, erzählt Dion von Prusa (Orat. XXXIV 5 v. Arnim) die folgende Geschichte: *Ἀνὴρ Φρὺξ ἐπὶ κτήνους ἐβάδιζεν. ὡς δ' ἐθεάσατό τινα κορώνην, οἰωνισάμενος, οἱ γὰρ Φρύγες τὰ τοιαῦτα δεινοί, λίθωι βάλλει καὶ πως ἐτύγχανεν αὐτῆς. πάνυ οὖν ἥσθη, καὶ νομίσας εἰς ἐκείνην τετράφθαι τὸ χαλεπὸν ἀναιρεῖται καὶ ἀναβὰς ἤλαυνεν.* Man könnte diesen Worten entnehmen, daß man mit dem Steinwurf beabsichtigte, das Unglück auf das erscheinende Tier hinzulenken, dasselbe Prinzip also wie *εἰς κεφαλήν σοι.* Aber das Werfen von drei Steinen wird wohl im allgemeinen als apotropäisch gemeint sein; Gruppe (Myth. u. Rel. 887, 4) bringt mit der Handlung des *δεισιδ.* das Steinigen in Beziehung, das ursprünglich auch einen apotropäischen Zweck gehabt haben sollte.

[3] Vgl. E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion (RGVV XIII 2).

[4] Suidas s. v. *οἰώνισμα* und *Ξενοκράτης.*

[5] Ar. Plutos 698 mit Schol. Harpokration s. v. *παρεῖαι ὄφεις,* Photius *ὄφεις παρείας.*

[6] Gruppe, Gr. Rel. u. Myth. 1423, 5; 1541, 3. — Clem. Alex. Protrept. II 16, 2.

wohlbekannte Beschreibung eines Thiasos ihm zu Ehren, welche Demosthenes uns gibt, wobei Aischines voranging, *τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν*[1], macht verständlich, daß Theophrastos die Erscheinung eines solchen Tieres mit dem Anrufen des Sabaziosnamens verbindet, um eine gewisse Art religiöser Betätigung anzudeuten.

Ebenso bezeichnend ist die zweite Handlung des *δεισιδ.* Daß die Stelle, wo sich ein Zeichen der Götter offenbart hat, fortan als heilig betrachtet wurde, ist uns auch anderweitig bekannt; so berichtet uns Plutarch *τὰ καταβαλλόμενα τοῖς κεραυνοῖς ἀνέμβατα μένειν*[2]. Das Groteske des *δεισιδ.* liegt darin, daß er jede Stelle als Gotteseigentum betrachtet, wo eine Schlange erschienen ist, ein Ereignis, welches in einem Lande, wo Schlangen selbst als Haustiere gehalten wurden[3], nicht überaus selten gewesen sein kann[4]. Andre haben Städte gegründet (*ἱδρύειν*!) an den Stellen, die ihnen ein von der Gottheit geführtes Tier zeigte, Kadmos Theben, Battos Kyrene[5], — der *δεισιδ.* „*ἱδρύει ἱερὸν*" wenn ihm . . . eine Schlange erschienen ist! Die Geistesverfassung derjenigen, welche immer bereit sind, aus irgendeinem Anlasse *ἱερὸν ἱδρύειν* (wohl in der Form eines *ναίσκος*, wie wir sie aus Pompeji kennen[6]), hat uns Platon an einer wohlbekannten Stelle geschildert: dieses *καθιεροῦν τὸ παρὸν ἀεὶ* tun vor allem Weiber, Kranke in Todesangst und im allgemeinen Leute, die in irgendeiner Gefahr und verzweifelt sind[7]. Der *δεισιδ.* ist durchgehends von Angst erfüllt.

Theophrastos wird nicht jede Tiererscheinung als Zeichen perhorresziert haben; es liegt wenigstens kein Grund vor, dieses vorauszusetzen; in diesem Falle aber wird er vielleicht genau so gedacht haben, wie es uns von Leotychidas erzählt wird: *Τῆι δ' ἐγγυτέρω πύληι δράκοντος περὶ τὴν κλεῖν ἑλιχθέντος καὶ*

---

[1] Demosth. XVIII 260.

[2] Plut. Pyrrhos XXIX 3.

[3] Dict. des Antiq. I 695 a.

[4] Plautus Amph. 5, 1, 56: *devolant angues iubati deorsum in impluvium duo.* Ter. Phormio 4, 4, 26: *anguis per impluvium decidit de tegulis.*

[5] Viele Stellen bei Hock, Griechische Weihegebräuche S. 74.

[6] Siehe z. B. bei Mau, Pompeji in Leben und Kunst, S. 277. — Von einem *sacer locus* im Hause ist die Rede in dem argumentum von Menanders Phasma bei Donatus (ad Ter. Eun. 9).

[7] Platon, Gesetze 909 d fgg. Die Vergleichung mit dieser Stelle empfiehlt m. E., auch an der unsrigen *ἱερόν* zu lesen.

τῶν μάντεων τέρας ἀποφαινομένων εἶναι, Οὔτι ἐμοι γ', εφη, δοκεῖ, ἀλλ' εἰ ἡ κλεὶς τῶι δράκοντι περιειλίχθη, τέρας ἂν ἦν[1].

§ 5. *καὶ τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τριόδοις παριὼν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν καὶ ἐπὶ γόνατα πεσὼν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι.*

Nicht nur im Osten, bei den Semiten[2] und sonst[3], sondern auch in Griechenland wurden von altersher Steine als Götter verehrt[4]. Für die ägäische Zeit ist uns dies aus den Funden klar geworden[5], und die spätere griechische Bevölkerung hat diese Art von Gottesverehrung wohl von der einheimischen übernommen. Den Dienst leisteten zum Teil rohe Steine, *ἀργοὶ λίθοι*, z. B. in Hyettos in Boiotien[6], Thespiae[7] und Orchomenos[8], zum Teil Steine bestimmter Form, eine Pyramide[9], gerade oder kegelförmige Säulen[10], viereckige Pfeiler[11].

Verehrt wurden sie, indem man sie mit wollenen Fäden[12] oder Kränzen umhängte[13], vor allem auch mit dem Fette des Opfertieres bedeckte[14], oder mit Olivenöl begoß[15]; daher die lateinischen Benennungen *lubricatus lapis*[16], *lapis unguine deli-*

---

[1] Plut. Apophth. Lac. 224 E; ungefähr dieselbe Äußerung ist uns von Diogenes dem Kyniker überliefert bei Clem. Alex. Strom. VII IV 25, 1 (= 843 P). Übrigens muß man sich hüten, sich die Anschauungen der Kyniker, der schärfsten Bekämpfer der Volksreligion (darüber Zeller II 1, 280 sqq.), als zu verbreitet vorzustellen.

[2] Genesis XXVIII 10—22; von beth-el leitet man das gr. Wort *βαίτυλος* ab. — Dusares in Petra (Suidas s. v. *θευσάρης*).

[3] Z. B. der Stein der Kybele in Pessinus.

[4] Gruppe, Gr. Myth. 772 fgg., de Visser Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen 1903, 55 ff.; O. Kern, Die Religion die Griechen 1926, 6 ff.

[5] Zuerst gezeigt (mit einiger Übertreibung) von Evans, Mycenaean Tree and Pillar Cult, J. H. S. XXI.

[6] Paus. IX 24, 3 (Herakles).

[7] Paus. IX 27, 1 (Eros).

[8] Paus. IX 38, 1 (Chariten); cf. III 22, 1.

[9] Paus. II 9, 6 (Zeus Meilichios) u. I 44, 2.

[10] Paus. II 9, 6 (Apollon Agyieus, Artemis).

[11] VIII 48, 6 (Zeus Teleios); VII 22, 4 (Hermes).

[12] Paus. X 24, 6.

[13] Lukian. Charon 22; Deor. conc. 12.

[14] Plut. Qu. gr. 13 Ainianes (in Thessalien) *λίθον . . . σέβονται . . ., τοῦ ἱερείου δημῶι περικαλύπτουσιν.*

[15] Paus. X 24, 6: *τούτου* (den Stein in Delphi) *καὶ ἔλαιον ὁσημέραι καταχέουσι καὶ κατὰ ἑορτὴν ἑκάστην ἔρια ἐπιτιθέασι τὰ ἀργά.* — Lukian. Charon 22: *Τί οὖν ἐκεῖνοι στεφανοῦσι τοὺς λίθους καὶ χρίουσι μύρωι;* — Id. Deor. conc. 12: *πᾶς λίθος καὶ πᾶς βωμὸς . . . ὃς ἂν ἐλαίωι περιχυθῆι καὶ στεφάνους ἔχηι. . . .*

[16] Arnobius adv. nationes I 39: *Si quando conspexeram lubricatum lapi-*

butus[1], *lapis unctus*[2], und die griechischen *λιπαροὶ λίθοι*, wie an unserer Stelle und sonst[3].

Zum besseren Verständnisse dieser Form von Verehrung ist es nützlich, sich zu erinnern, daß sie auch an Götterstatuen gepflegt wurde. Wenn Plato uns beschreibt, wie er sich vorstellt, den ausländischen Dichter ironisch-höflich über die Grenze seines Landes zu setzen, tut er es mit diesen Worten: *προσκυνοῖμεν ἂν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν*, . . . nichtsdestoweniger aber *ἀποπέμποιμεν* (*ἂν*) *εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίωι στέψαντες*[4]. Im Anschluß an diese Worte bemerkt Proklos in seinem Kommentar: *μύρον αὐτῆς* (sc. *τῆς ποιητικῆς*) *καταχέας, ὡς τῶν ἐν τοῖς ἁγιωτάτοις ἱεροῖς ἀγαλμάτων θέμις, καὶ ὡς ἱερὰν στέψας αὐτὴν ὥσπερ καὶ ἐκεῖνα στέφειν ἦν νόμος*[5]. Jedermann weiß, sagt Cicero, daß bei dem Raube des Dianabildes die Weiber in Segesta *unxisse unguentis, complesse coronis et floribus*[6]. In Bezug auf die Statue des Serapis, welche Caecilius eben mit einer Kußhand verehrt hat, redet Octavius geringschätzig von *lapides . . . effigiatos sane et unctos et coronatos*[7].

Wenn also der *δεισιδ.* einem Ölsteine göttliche Ehre erweist, tut er im Prinzip nichts anderes, als was in ganz Griechenland auch im offiziellen Kult stattfindet. Nun ist es gleichwohl möglich, daß Theophrastos diese Form von Verehrung im allgemeinen verworfen und als eines gebildeten Menschen unwürdig betrachtet hat[8]. Wahrscheinlicher ist aber, daß er auch in diesem

---

dem et ex olivi unguine sordidatum, tamquam inesset vis praesens, adulabar, adfabar.

[1] Apuleius, Florida I 1, 4: *Neque enim iustius religiosam moram viatori obiecerit aut ara floribus redimita, aut spelunca floribus inumbrata, aut quercus cornibus onerata, aut fagus pellibus coronata, vel enim colliculus sepimine consecratus, vel truncus dolamine effigiatus. vel cespes libamine fumigatus vel lapis unguine delibutus.*

[2] Apuleius, Apologia 56: *Negant vidisse se qui fuere unum saltem in finibus eius aut lapidem unctum aut ramum coronatum.*

[3] Clem. Alex. Strom. VII, IV 26, 2. *Οἱ αὐτοὶ δ' οὗτοι πᾶν ξύλον καὶ πάντα λίθον τὸ δὴ λεγόμενον λιπαρὸν προσκυνοῦντες . . .*

[4] Platon, Resp. 398 A.

[5] Proklos, In Plat. remp. I 42 Kroll.

[6] Cic. Verr. IV 35, 77.

[7] Minucius Felix, Octavius 2. Weiteres Material bei Weinreich, Hermes LVI (1921) 339 ff. und Maaß, Rhein. Mus. LXXVIII (1929) 1 ff.

[8] Wenn Xenophon Sokrates sagen läßt (Mem. I 1, 14), daß es einerseits Menschen gibt, welche nichts als heilig betrachten, andererseits, die *καὶ λίθους καὶ ξύλα τὰ τυχόντα καὶ θηρία* verehren, fällt der Nachdruck auf *τὰ τυχόντα;*

Falle nur die Übertreibung hat tadeln wollen. Der δεισιδ. kann an keinem λιπαρὸς λίθος vorübergehen (es hat deren offenbar zahlreiche gegeben: τῶν λιπαρῶν λίθων) ohne ihm mit großer Geschäftigkeit seine Ehrfurcht zu bezeugen: nicht nur, indem er ihn mit dem Fläschchen, das er immer mitführt (τῆς ληκύθου, vgl. Char. X 14) begießt — den δεισιδ. wird man sich also nicht aus dem Kreise der βάναυσοι denken dürfen! — sondern auch durch Knien und Anbeten.

Um sich die Bedeutung dieser Verrichtungen für das Verständnis der Geistesverfassung des δεισιδ. klar zu machen, bedarf es einer ausführlicheren Auseinandersetzung, weil sowohl über das Wesen des προσκυνεῖν als über das Vorkommen des Kniens in der griechischen Welt irrige Ansichten allgemein vorherrschen.

Die landläufige Auffassung ist folgende: man hat zweierlei προσκυνεῖν zu unterscheiden; bei den Griechen bestand es in „eine Kußhand zuwerfen"; mit demselben Worte aber deuteten sie auch den Fußfall an und den Fußkuß der Orientalen; das Knien aber ist bei den Griechen selbst jedenfalls beim Gebet unbekannt, wenigstens ausgeführt von Männern und vor anderen als chthonischen Göttern; für Männer galt es als unwürdig [1].

Daß, ebenso wie die Orientalen [2] und die Römer [3], auch die Griechen den Götterstatuen zur Ehrenbezeigung eine Kußhand zuwarfen, will ich nicht bestreiten, wenn auch Beispiele für dieses Verhalten, wenn ich recht sehe, aus der klassischen Zeit nicht angeführt werden. Die Beispiele aus der monumentalen Überlieferung, welche man zu zitieren pflegt [4], sind naturgemäß wenig beweiskräftig: die Bewegung des Kußhandwerfens ist

---

eine Mißbilligung jeder Form von Steinverehrung (auch des delphischen z. B.) liegt darin gewiß nicht.

[1] Stengel, Griech. Kultusalt.[3] 80: Das Niederknien beim Gebet ist nicht antik. . . . Auch das Hocken hielt man „ausgenommen vielleicht, wenn man das Gebet an chthonische Gottheiten richtete, offenbar für unwürdig und betete stehend und mit unbedecktem Haupte. Auch war es üblich, Götterbildern oder Heiligtümern im Vorbeigehen durch Zuwerfen einer Kußhand Verehrung zu bezeugen (προσκυνεῖν). — Hackl, Arch. f. Rel.wiss. XII (1909) 199: Absolut ungriechisch ist das Knien von Männern. Der Grieche steht, sitzt, oder kauert allenfalls bei der Totenklage, selbst bei der Verehrung der Götter steht er. Die προσκύνησις ist echt orientalisch. [2] Hiob XXXI 27.

[3] *Basia iactare;* die Beispiele bei Sittl 181 sq.

[4] Dict. des Ant. I 80, s. v. *adoratio*.

kaum so deutlich wiederzugeben im Bilde, daß nicht eben eine andere Anbetungsgeberde dargestellt erscheinen könnte: es muß zur Vorsicht stimmen, zu erfahren, daß das öfters angeführte Vasenbild eines Mannes und Weibes, die einer Herme die Kußhand zuwerfen sollen [1], in Wirklichkeit, wenn man die erste Publikation zu rate zieht, einen Mann und eine Frau darstellen, welche Früchte in der Hand halten! [2] Die aus Schriftstellern angeführten Beispiele stammen ausnahmslos aus römischer und spätgriechischer Zeit [3].

Wenn wir schon annehmen, daß der Gebrauch auch altgriechisch gewesen ist, so ergibt sich bei näherer Untersuchung, daß, im Widerspruch mit der herrschenden Auffassung [4], das Kußhandzuwerfen nie *προσκυνεῖν* genannt wird. Sittl führt eine Menge Stellen an, an welchen von Kußhandzuwerfen die Rede sein soll [5]; aber einfach aus diesem Grunde, weil sich dort das Wort *προσκυνεῖν* findet, welches aber bekanntlich von der ältesten Zeit an ganz allgemein „verehren" besagen kann. Die einzige Stelle, wo das Wort die Bedeutung des Kußhandzuwerfens haben konnte, ist die, wo Lukian (?) — im Übrigen ganz unhistorisch — die näheren Umstände, unter denen Demosthenes sich selber den Tod zufügt, beschreibt [6], aber auch hier ist die allgemeine Bedeutung „anbeten" nicht unmöglich. Das Kußhandzuwerfen an die Sonne, wovon die Rede ist bei Hiob XXXI 27, gibt die Septuaginta wieder mit *φιλεῖν*, Cassius Dio umschreibt die Geberde mit: *φιλήματα διὰ τῶν δακτύλων πέμπειν* [7], Lukian mit *φιλήματι ἀσπάζεσθαι* [8].

Daß das Kompositum *προσκυνεῖν* für die genaue Bedeutung des Wortes wenig oder nichts besagt, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Wenn noch neuerdings Schnabel versicherte: *προσκυνέω* heißt „ich küsse jemandem zu", d. i. „ich werfe ihm einen Handkuß zu" [9], so ist zu bemerken, daß die letztere Über-

---

[1] AaO.; Stengel 81, 2.

[2] Gerhard, Über Hermenbilder, Abh. Berl. Akad. 1855.

[3] Vouillième, Quomodo veteres adoraverint, 9 fg.

[4] Es ist mir nicht bekannt, von wem — oder ob je — ipsis verbis ausgesprochen ist, daß *προσκυνεῖν* auch Kußhandwerfen bedeutet; Sittl nimmt es als selbstverständlich an. [5] Sittl, S. 181.

[6] Lukian. Demosth. encomium 49: *καὶ τὴν χεῖρα τῶι στόματι προσαγαγόντος οὐδὲν ἀλλ' ἢ προσκυνεῖν ὑπελάμβανον.*

[7] Cassius Dio LXIV 8. [8] Lukian. Alexander 41.

[9] Klio XIX (1924) 118; vgl. Phil. Wochenschr. 1927, S. 989 fgg.

setzung zwar in Übereinstimmung ist mit der herrschenden Meinung, in der Wortform selbst aber nicht die geringste Stütze hat. *Προσ-κυνεῖν* bedeutet nicht anderes als „küssen auf, gegen". Wenn dem so ist, kann man sich weiter allen Scharfsinn ersparen, um zu erklären, wie die Griechen das Wort, das im eigentlichen Sinne „eine Kußhand zuwerfen" bedeuten sollte, gleichfalls gebrauchen konnten für „einen Fußfall machen", eine ganz verschiedene Geberde[1]. Es ist in Wirklichkeit dieselbe Handlung, in Griechenland wie im Orient, welche mit *προσκυνεῖν* angedeutet wird.

Diese Versicherung ist im Widerspruch mit der allgemeinen Überzeugung, welcher zum Beispiel Hackl Ausdruck verlieh in den Worten: „Die Proskynesis ist echt orientalisch"[2]. Diese Auffassung beruht aber auf einem Mißverständnis, einer irrigen Interpretation der dahinzielenden Äußerungen griechischer Schriftsteller. Anscheinend findet sie eine Stütze in Versen wie diesen:

καὶ προσκυνεῖσθαι βαρβάρων ἀνδρῶν ὕπο
ἀρεστὸν ἦν σοι·[3]

oder

προσκυνῶ σ᾽ἄναξ, νόμοισι βαρβάροισι προσπίτνων[4].

oder

γονυπετεῖς ἕδρας προσπίτνω σ᾽ἄναξ
τὸν οἰκόθεν νόμον σέβουσα[5].

welche wohl imstande scheinen, die Behauptung des Grammatikers zu bestätigen: *τῶν βαρβάρων ἴδιον τὸ προσκυνεῖν, οὐχὶ τῶν Ἑλλήνων . . . διὸ καὶ εἴρηται παρ᾽ Ἕλληνος· ἐγώ σε προσκυνήσω, βάρβαρε*[6]*;* In Wirklichkeit aber lehren diese Stellen nichts mehr, als daß die Griechen das *προσκυνεῖν*, den Kniefall vor Menschen als unwürdig betrachteten, nicht aber, daß das Knien überhaupt ausschließlich orientalisch und ungriechisch war. Daß nur dieser Schluß erlaubt ist, ergibt sich näher aus der Vergleichung mit einer Stelle aus Aristoteles' Rhetorica, wo

[1] Man denke an den sonderbaren Einfall Sittls, der die übertragene Bedeutung erklärte durch ein Wortspiel „anhündeln" (S. 157)!

[2] Siehe oben S. 23 Anm. 1.

[3] Hekabe zu Helena: Eur. Troades 1021.

[4] Der Phryger zu Orestes: Eur. Orestes 1507.

[5] Der Chor der Phoenissae zu Polyneikes: Eur. Phoen. 293.

[6] Cramer, Anecd. Paris. I 255, 17, angeführt bei C. A. F. Kock I 521, 634.

außer *προσκυνεῖν* noch ein Beispiel orientalischer Sitte genannt wird. Es werden da der Reihe nach die verschiedenen Ehrenbezeigungen, *μέρη τιμῆς*, genannt, erst die griechischen (*προεδρίαι, τροφαὶ δημόσιαι* u. dergl.); es folgen dann die nichtgriechischen, *τὰ βαρβαρικά, οἷον προσκυνήσεις καὶ ἐκστάσεις*[1]. War also das letztere, das 'einem ausweichen', vor einem aus Ehrfurcht bei Seite gehn, eine unbekannte Sitte in Griechenland? Durchaus nicht. Außer daß man von seinem Sitze aufsteht (*τῶν θάκων ὑπανίστασθαι*[2], *ὑπανάστασις*[3], *τοῦ τόπου παραχωρεῖν*[4]), geht man auch auf dem Wege bei Seite (*ὁδοῦ παραχωρεῖν*[5], *εἴκειν ὁδοῦ*[6]) vor Älteren. Herodot berichtet, daß in dieser Sitte (*εἴκειν τῆς ὁδοῦ καὶ ἐκτραπέσθαι*) die Ägypter übereinstimmten mit den Griechen[7]. Es war weiter Sitte, daß auf diese Weise die Sklaven ihre Untergeordnetheit bezeugten gegenüber Freien; das ergibt sich aus der bitteren Klage des oligarchischen Pamphletisten über die unwürdigen Verhältnisse in Athen, wo *οὔ(τε) ὑπεκστήσεταί σοι ὁ δοῦλος*[8]. Es war also eine Kundgebung der Ehrfurcht und Untertänigkeit; das letztere auch, wenn sie vor einem Tyrannen stattfand[9]; daher konnte der arm gewordene Charmides, mit starker Ironie übrigens, versicheren: *ὑπανίστανται δέ μοι ἤδη καὶ θάκων καὶ ὁδῶν ἐξίστανται οἱ πλούσιοι*[10].

Was bedeutet es also, wenn Aristoteles neben *προσκυνήσεις* auch *ἐκστάσεις* aufzählt unter den *βαρβαρικά*? Es ist eine Ehrenbezeugung, in Griechenland ungebräuchlich und als erniedrigend betrachtet, im gewöhnlichen Verkehr zwischen Bürgern; die griechische demokratische Gesellschaft, wenn man absieht von den Sklaven, kennt keine Stände, mit ungleichen Rechten und Pflichten, wie im Osten; da weicht der Niedrige dem Höhergestellten aus; auf diese Sitte zielt Aristoteles, wenn er die *ἔκστασις* als *βαρβαρικόν* bezeigt. Ebenso ist die *προσκύνησις* nicht an und für sich als ungriechisch charakterisiert, nur der Kniefall vor Menschen, des Niedriggestellten vor dem Höheren[11].

---

[1] Arist. Rhet. 1361a 36. — Dieselbe Verbindung Plut. Artaxerxes 11: *οἱ μὲν ἐξίσταντο προσκυνοῦντες.*

[2] Ar. Nubes 993. — Xen. Resp. Lac. XVI 6.

[3] Platon, Resp. 425b; Arist. Eth. Nic. 1165a 28.

[4] Plut. Apophth. Lac. 235d. [5] Xen. Mem. II 3, 16.

[6] Eur. Ion. 635. [7] Her. II 80. [8] [Xen.] Resp. Ath. I 10.

[9] Xen. Hiero VII 2 cf. 9. [10] Xen. Conv. IV 31.

[11] Es ist hier wohl am Platze, darauf hinzuweisen, daß das Knien in Griechen-

Daß das προσκυνεῖν (mit Knien verbunden) in der Tat auch in Griechenland in der religiösen Praxis stattfand, ergibt sich klar aus den Worten, mit denen die Griechen ihrer Abneigung vor der orientalischen Anwendung der Sitte Ausdruck gaben. Bei Herodot verweigern Sperthias und Bulis sie mit dieser Begründung: οὔτε γὰρ σφίσιν ἐν νόμωι εἶναι ἄνθρωπον προσκυνεῖν οὔτε κατὰ ταῦτα ἥκειν [1], d. h. sie seien gewohnt, nur vor Göttern zu knien. Bei Isokrates heißt es von den Persern: θνητὸν ἄνδρα προσκυνοῦντες καὶ δαίμονα προσαγορεύοντες [2], womit sie den Griechen gegenüber gestellt werden, die nur die Götter kniend verehrten. Wenn Klytaimestra sich vor Agamemnon auf orientalische Weise erniedrigt hat (der Dichter redet von χαμαιπετὲς βόαμα βαρβάρου φωτὸς δίκην), weist ihr Gemahl diese Geberde zurück mit den Worten θεούς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών [3].

Auch die Griechen haben also vor ihren Göttern gekniet. Wie bringt man dann die herrschende Meinung in Einklang mit den angeführten Stellen? Man glaubt, den Widerspruch aufheben zu können, indem man erklärt: „Mochten auch die Griechen den Barbaren gegenüber versichern, die Adoration gebühre keinem Könige, sondern den Göttern allein, so überließen sie unter sich das letztere wiederum den δεισιδαίμονες und den Frauen“ [4].

---

land auch im gesellschaftlichen Verkehr, — und nicht nur, wie im Folgenden gezeigt werden wird, als religiöse Geberde — stattgefunden hat, und zwar ebenfalls seitens der Sklaven. Unter den „plastischen Vasen“ (neuerdings herausgegeben in dem schönen Werke von M. J. Maximowa, Les vases plastiques dans l'Antiquité, époque archaique, Paris 1927) findet man verschiedene Exemplare eines Weibes, auch wohl eines Mannes in kniender Haltung (Pl XXXIV 128, 129a u. b, XXXV 130 u. 131 (orient.-ionisch); XVI 66 u. 67 (Rhodos); XL 157 (Corinth). *„Ce modèle est d'origine égyptienne. C'est d'après Curtius* (Ath. Mitt. XXXI 176fg.) *la pose habituelle aux esclaves dans l'art égyptien. Il est donc probable que nos vases représentent également des servantes. . . . Cette coniecture peut s'étendre aux figurines d'hommes agenouillés“* (aaO. S. 132 u. 134). Ägyptischer Einfluß auf die Bildung dieses Typus ist unleugbar; aber er ist in Gebrauch geblieben auch in einer Zeit, wo von orientalischen Einflüssen auf die griechische Plastik nicht mehr die Rede war; dies hätte kaum der Fall gewesen sein können, wenn nicht die dargestellte Geberde in der Wirklichkeit des griechischen Sklavenlebens (und wie viele Sklaven stammten nicht aus dem Orient!) seine Vorlage gefunden hätte.

[1] Herod. VII 136. [2] Isokr. IV 151.

[3] Aisch. Agam. 893 u. 895. [4] Sittl S. 178.

Braucht es wohl noch bemerkt zu werden, wie sehr diese Annahme psychologisch unmöglich ist? Die Griechen sollten in ihrem eigenen Lande und nach ihrer innigsten Überzeugung das Knien vor Göttern als eines Mannes unwürdig betrachtet haben, aber dennoch, wo immer sie vor die orientalische *προσκύνησις* gestellt wurden, das Knien verweigert haben als nur Göttern gebührend? Man überlege vor allem auch dieses; die Griechen haben die *προσκύνησις* vor dem Perserkönig immer aufgefaßt als Ausdruck der Überzeugung, daß dieser Gott sei[1]; sie befanden sich mit dieser Auffassung vollständig im Irrtum: der Fußfall vor dem König hat mit irgendeiner religiösen Überzeugung nichts zu tun. Wenn sie also, im Widerspruch mit der persischen Wirklichkeit, die *προσκύνησις* als eine religiöse Geberde angesehen haben, ist das eben nur erklärlich bei der Annahme, daß sie diese in der eigenen Umgebung als solche gekannt haben.

Es gibt aber auch unmittelbare Beweise, daß die Griechen das Knien vor Göttern gekannt haben. Um diese in der erhaltenen Literatur ausfindig machen zu können, muß man zuerst feststellen, mit welchen Worten ihre Sprache die Geberde, welche wir knien nennen, angedeutet haben.

1. Der meist gebräuchliche Ausdruck ist *προσπίπτειν*. Stengel ist zwar der Meinung, daß, wo von *προσπίπτειν* die Rede ist, dieses nicht knien, sondern hocken bezeichnet[2]. Aber er macht diesen Unterschied mit Unrecht. Ein günstiger Zufall hat gewollt, daß ein Zusammenfallen von monumentaler und schriftlicher Überlieferung in diesem Fall einen ungewöhnlich hohen Grad von Sicherheit unseres Wissens gestattet. Unter den Rechnungen des Erechtheions findet sich dieser Posten: *hΙάσος Κολλυτε[ὺς τὲγ γυναῖκα ἒι ἡ παῖς προσπέ]πτοκε ΓΔΔΔ*[3]. Die hier

---

[1] Sehr deutlich geht das auch hervor aus der Diskussion bei Arrian IV 10, 5—11, 9. Die Interpretation dieser Stelle durch Schnabel in seinem oben (S. 24, Anm. 9) angeführten Klio-Aufsatz und die sich daranschließende, weitverzweigte Diskussion über Proskynesis und Herrscherkult (die Literatur findet man verzeichnet J. H. S. 48, S. 206 Anm. 2; hinzuzufügen wäre noch Revue de Philologie 1928 S. 369) hat für das Verständnis des griechischen *προσκυνεῖν*, so weit ich sehe, nichts Neues ergeben.

[2] Stengel S. 80: Auch die Frauen auf den attischen Reliefs „knien nicht, sondern hocken, wie die Frauen es auch bei Soph. El. 433 und Eur. Hel. 64 tun"; an beiden Stellen wird das Wort *προσπίτνειν* gebraucht.

[3] IG I² 373.

genannten Figuren sind erhalten [1]; das Mädchen hat vollkommen die Haltung, welche wir mit knien andeuten, mit der Besonderheit aber, daß sie beim Knien sich senkt, bis sie auf den Hacken ruht [2].

2. Diese besondere Art des Kniens macht es erklärlich daß die Geberde öfters angedeutet wird mit den Worten *(καθ)ίζεσθαι, (καθ)ῆσθαι.* In Erwägung dessen, daß unsere Lexika diese Bedeutung nicht erwähnen, soll sie hier durch einige Beispiele erläutert und bewiesen werden; es ergibt sich dann zugleich, daß die Geberde des Kniens häufiger erwähnt wird, als man anzunehmen pflegt.

Wenn jemand sich als Schutzflehender zum Altar begibt, nimmt er die hier beschriebene Haltung an; öfters wird das Wort *προσπίπτειν* dafür gebraucht; aber neben dem Ausdruck *βώμοισι προσπίπτειν* [3] findet sich auch *πρὸς (ποτὶ) βωμὸν (-οὺς) ἵζεσθαι,* oder *βωμὸν ἵζειν* [4]. Das hiermit tatsächlich vollkommen dieselbe Haltung angedeutet wird, ergibt sich zum Überfluß aus der Kombination beider Ausdrücke: *προσπεσόντα πως βωμῷ καθῆσθαι τοῦ Ποσειδῶνος* [5]. Ebenso wechseln beim Objekte *βρέτας* beide Worte einander ab: *πότερα ποτιπέσω βρέτη δαιμόνων;* sagt Aischylos und *βρέτη πεσοῦσαι πρὸς πολισσούχων θεῶν* [6], aber auch *ἵζον παλαιὸν ἄγκαθεν λαβὼν βρέτας* und *ξένος ἐφημένος βρέτας* und *τὸ σὸν ἐφεζόμην βρέτας* [7].

Wenn man sich an eine chthonische Gottheit wendet, kniet man: *ἐς πέδον τιθεῖσα μέλε' ἐμά,* sagt Hekabe, wenn sie ihre

---

[1] Denkmäler gr. u. röm. Skulptur Nr. 32 Tafel 248. Die Identifikation mit der genannten Inschrift stammt von Robert (Hermes XXV (1890) 435 fg.).

[2] Casson, Catalogue of the Acropolis Museum 1288 sagt von ihr: *seated upon his heels.* Cf. Walter, Kniende Adoranten auf attischen Reliefs, Jahresh. öst. arch. Inst. XIII (1910) 244: Zum Schluß noch eine Bemerkung über das Schema des Kniens, das von dem uns geläufigen darin abweicht, daß die Person dabei auf die Hacken zu sitzen kommt. Vgl. auch O. Walter, Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum in Athen (1923) Nr. 108 und Nr. 182.

[3] Soph. Trach. 900.

[4] Od. XXII 335; Eur. Hek. 146; Eur. Ion 1314 cf. 1317.

[5] Soph. Oed. Col. 1159. Dieselbe Abwechslung findet man in Plautus' Rudens 688—69, die also wohl auf das griechische Original zurückgehen wird *adsidite hic in ara,* sagt Trimalchio zu den beiden schiffbrüchigen Mädchen (688), *sedete hic modo* (691), und Ampelisca antwortet

tibi auscultamus et, Venus alma, ambae te obsecramus
aram amplexantes hanc tuam lacrimantes, genibus nixae.

[6] Aisch. Septem 94 u. 185.

[7] Aisch. Eumen. 80, 258, 409, 440, 446.

verstorbenen Kinder anruft, und der Chor antwortet: *διάδοχά σοι γόνυ τίθημι γαίαι*[1]; aber Althaia ruft Hades und Persephone an *πρόχνυ καθεζομένη*[2]. Wie sehr die kniende Haltung auch mit *ἵζεσθαι* angedeutet werden kann, ergibt sich auch einem Ausdruck wie *γονυπετεῖς ἕδρας προσπίτνω σ' ἄναξ*[3]; zu der halb sitzenden, halb knienden Haltung, die wir aus den Reliefs kennen lernen, stimmt genau die Wortverbindung *ἐς γόνυ ἵζεσθαι*[4].

Nachdem Lykaon, zuerst sich vor Achill bückend, mit der einen Hand die Lanze haltend, welche hinter ihm in den Boden geschleudert war, mit der anderen die Knie seines mächtigen Gegners fassend, vergeblich versucht hat, dessen Herz zu erweichen, ergibt er sich: *ὁ δ' ἕζετο χεῖρε πετάσσας ἀμφοτέρας*; darauf führt Achill ausholend einen Schlag in seinen Nacken, infolgedessen Lykaon *πρηνὴς ἐπὶ γαίῃ κεῖτο ταθείς;* wenn da Lykaon auf dem Boden gesessen hätte, hätte er nicht vornüber sich ausstreckend niederfallen können[5].

Daß *ἵζεσθαι* außer „sich in kniende Haltung setzen" auch kauern bedeutet, ergibt sich klar aus einigen Stellen bei Hesiod und Herodot[6]; bei Ailian ist die Rede von einer Frau, die *καθημένη* ein Kind gebärt, wo also eine Kniegeburt beschrieben wird[7].

3. Des weiteren wird auch *προσκυνεῖν* für knien gebraucht, offenbar weil man diesen Teil der zusammengesetzten Handlung „zu Fuß fallen und küssen" als den wichtigeren betrachtete. Herodot unterscheidet beides bei seiner Beschreibung: *προσπίπτων προσκυνέω* (I 134), *προσκυνέειν βασιλέα προσπίπτοντας* (VII 136); so auch Euripides in dem oben (S. 24 Anm. 4) angeführten Verse aus dem Orestes. Aber schon früh wird *προσκυνεῖν* von dem kombinierten Knien und Küssen gebraucht; mit dem *προσκυνεῖν* bei Eur. Troiades 1021 ist genau dasselbe gemeint wie mit dem *προσπίπτειν* bei Aisch. Persae 152 oder *ἐς γᾶν προπίτνειν* ibid. 588; beides heißt eine Sitte *βαρβάρων ἀνδρῶν* oder *περσονομεῖσθαι*. Ebenso Herod. III 86 u. VIII 118. Schnabel

[1] Eur. Troades 1305, 1304. [2] Il. IX 570.
[3] Eur. Phoen. 293. [4] Lukian, De dea Syria 55.
[5] Il. XXI 71 sqq., 114 sqq. — Cf. Paus. X 26, 4.
[6] Hesiod. Erga 731, (Vorschrift hinsichtlich des *οὐρεῖν*·)

ἑζόμενος δ' ὅγε θεῖος ἀνήρ, πεπνυμένα εἰδώς,
ἢ ὅγε πρὸς τοῖχον πελάσας εὐερκέος αὐλῆς.

Herod. II 35: *οὐρέουσι αἱ μὲν γυναῖκες ὀρθαί, οἱ δ' ἄνδρες κατήμενοι.*
[7] Ail. Hist. Anim. 12, 5.

führt ein sprechendes Beispiel an aus Aristoteles, wo von einem Elefanten gesagt wird: *προσκυνεῖν διδάσκεται τὸν βασιλέα* [1]. Das später in Gebrauch gekommene Wort *γονυπετεῖν*, das für uns freilich keiner Erklärung bedürfte, wird von Suidas umschrieben mit *προσκυνεῖν*, wohl der stärkste Beweis, daß man mit diesem Worte vor allem das Knien hat andeuten wollen [2].

Die Schwierigkeit bleibt aber, daß *προσκυνεῖν* auch gebraucht wird in seiner ursprünglichen Bedeutung: einen Kuß drücken auf, küssen [3]; zu gleicher Zeit und vor allem aber auch im allgemeinen Sinne: verehren, anbeten, bedeutet [4]. Daher konnte es, wahrscheinlich erst in der hellenistischen Zeit und im Orient, die Bedeutung erhalten von „beten“ [5], sowie auch von „begrüßen“ [6]. Wann es wirklich „kniend anbeten“, wann aber im allgemeinen „verehren“ bedeutet, ist oft nicht zu entscheiden [7].

4. Als in mancher Hinsicht gleichbedeutend mit *προσκυνεῖν*, aber etwas leidenschaftlicher in der Bewegung, muß weiter *κυλινδεῖσθαι* und sein Kompositum *προκυλινδεῖσδαι* gelten. *Κυλινδεῖσθαι* wird in der Ilias einige Male von Priamos gebraucht, in seinem wahnsinnigen Schmerze über den Tod seines Sohnes; z. B. Ilias XXII 414: *πάντας δὲ λιτάνευε κυλινδόμενος κατὰ κόπρον.* Schon nicht mehr im buchstäblichen Sinn gemeint, heißt es in der Odyssee (IV 540): *αὐτὰρ ἐπεὶ κλαίων τε κυλινδόμενός τε κορέσθην* . . . .

Προκυλίνδεσθαι wird gesagt von Apoll, wenn er etwas von

---

[1] Arist. Hist. Anim. I 630b; Weinreich, Studien zu Martial 75ff.

[2] Suidas: *γονυπετῆσαι· προσκυνῆσαι.* Bachmann, Anecd. Gr. 186, 26: *γονυπετεῖ· προσκυνεῖ.*

[3] Sittl, l. l. S. 42, 1 zitiert Alkiphron III 67, 1 (= III 31, 1 Schepers): *τὰ τοῖν ποδοῖν ἴχνη καταφιλεῖν,* und Philostr. c. 18 *τὸ ἴχνος προσκυνήσομεν.* Küssen bedeutet es auch m. E. Soph. Phil. 1408 *προσκύσας χθόνα*, (cf. Od. IV 522 *κύνει ἁπτόμενος ἣν πατρίδα*) und Plut. Anton. 49 *γῆν . . . προσεκύνουν.* Siehe aber Soph. Oed. Col. 1654 (*γῆν καὶ Ὄλυμπον π. ἐν ταὐτῶι λόγωι* und Ar. Equites 156 (*γῆν καὶ τοὺς θεούς*). Unsicher z. B. Soph. Oed. Rex 327; Phil. 533 u. 656.

[4] Es ist wohl unnötig dafür Belegstellen anzuführen; die Sache ist wohlbekannt.

[5] Ich denke an dem in den Papyri so oft sich findenden Ausdruck: *ποιεῖν τὸ προσκύνημά τινος,* für jemand beten.

[6] Beispiele in Preisigke's Wörterbuch.

[7] Sicherheit hat man nur, wenn dem *προσκυνεῖν* irgendeine Form des *πίπτειν* oder *προσπίπτειν* zugefügt wird, wie z. B. in den Stellen, bei Sittl 158 in den Anmerkungen genannt.

Zeus erfleht [1]. Demosthenes gebraucht es in dem Sinne von: sich vor einem krümmen [2]; ebenso im übertragenen Sinne gebraucht es Isokrates, wenn er von den Persern bei Hofe sagt: *προκυλινδούμενοι καὶ πάντα τρόπον μικρὸν φρονεῖν μελετῶντες* [3]. Gleichwie *προσκυνεῖν* können auch *κυλινδεῖσθαι* und *προκυλινδεῖσθαι* im orientalischen Griechischen „untertänig flehen" bedeuten [4]. Buchstäblich gemeint ist es überall, wo es das lateinische *se provolvere* wiedergibt [5].

5. Ein Wort endlich, das vollständig mit unserem Knien übereinstimmt, *γονυπετεῖν*, begegnet uns erst bei Polybios [6], womit selbstverständlich nicht gesagt ist, daß es nicht eher Anwendung gefunden hat [7].

Hiermit sind die wichtigsten Ausdrücke, welche die Griechen für knien gebraucht haben, aufgezählt [8]. Jetzt erst ist es möglich zu untersuchen, von welchen Personen und unter welchen Umständen diese Geberde angewendet wurde. Auch hier können dann die Daten der literarischen Überlieferung aus den Denkmälern ergänzt werden.

A. Vielleicht am häufigsten wird das Knien erwähnt von *ἱκέται*; es ist wohl überflüssig, Beispiele dafür anzuführen. Die Tatsache aber, daß das Knien die Geberde *κατ' ἐξοχὴν* des Schutzflehenden gewesen ist, gestattet einen wichtigen Schluß zu ziehen: das Knien ist, in Griechenland ebenso wie im Orient, durchaus keine ausschließlich oder gar ursprünglich religiöse Geberde gewesen.

Es ist im Osten die Geberde der sozialen Untertänigkeit; die wohlbekannte Stelle bei Herodot läßt darüber keinen Zweifel

---

[1] Ilias XXII 221; Od. XVII 525 pflegt man zu übersetzen: „sich von Ort zu Ort weiterschleppend"; könnte es auch hier nicht: jammernd, wehklagend, bezeichnen? [2] Demosth. XIX 338.

[3] Isokr. IV 151.

[4] Beispiele von diesem Gebrauch in Preisigke's Wörterbuch sub vocibus; sie stammen beide aus Bittschriften.

[5] Z. B. Dion. Hal. Antiq. Rom. VIII 39: *προκυλιόμεναι τῶν ξοάνων*.

[6] Polyb. XV 29, 9 u. XXXII 25, 7. Weiter z. B. Schol. Ar. Equites 142: *ἀντιβολῶ· γονυπετῶ*, Schol. Ar. Ares 501 (= *προκυλινδεισθαι*).

[7] Daß schon Euripides den Ausdruck *γονυπετεῖς ἕδρας προσπίτνειν* (Eur. Phoen. 293) gebraucht, mahnt zur Vorsicht.

[8] Das Wort *γονυκλισίαι* begegnet Schol. Aisch. Agam. 929; Suidas *γονυκλινής· ἐπὶ γόνυ πεσών*. — *Γονατίζειν* gebrauchte Kratinos (Pollux II 188).

übrig[1]. „Für den Orientalen — sei er Semit, Ägypter, Indogermane, Chinese oder sonst einem anderen Volke angehörig — ist es selbstverständlich, daß er sich im Verkehr mit anderen zu demütigen hat, daß er sich als dessen Knecht, ihn als seinen Herrn bezeichnet, daß er sich nicht nur vor dem König, sondern vor jedem Höherstehenden in den Staub wirft“[2]. Im gewöhnlichen gesellschaftlichen Verkehr ist diese Gebärde in Griechenland, sondert man die Anwendung durch Sklaven aus, unbekannt; hier findet sie nur Platz in dem bestimmten Umstande, daß ein Mensch, notgedrungen, in den meisten Fällen zur Erhaltung seines Lebens, sich als vollkommen Wehrloser auf Gnade und Ungnade einem anderen, sei es Gott oder Menschen, ergibt, indem er vor diesem kniet, sich als Unterworfenen, als Sklaven dieses anderen bekennend. Wenn Hekabe Odysseus daran erinnert, wie sie ihm als Schutzflehendem einst das Leben geschenkt, schildert sie die Situation mit diesen Worten: *δοῦλος ὢν ἐμός ποτε*[3]. Der *ἱκέτης* wird Besitz seines Schutzherrn; regelmäßig wird das Verhältnis ausgedrückt durch den Genetivus: *θεοῦ* oder *δαίμονος ἱκέτης*[4], aber auch von Menschen: Themistokles heißt *τῆς γυναικὸς* (des Molosserkönigs) *ἱκέτης*[5].

Das Knien ist also im allgemeinen ein Gestus der Unterwürfigkeit; man wird es überall erwarten dürfen, wo ein Mensch sich untertänig fühlt, auch in der Religion der Gottheit gegenüber. Damit ist gesagt, daß es kaum einen Platz haben konnte in dem Kulte der olympischen Götter, soweit dieser, sei es offiziell, sei es in den aufgeklärten Kreisen der Bevölkerung begangen wurde; war doch eben diesem Kult eine demütige Haltung der Gottheit gegenüber fremd.

Aus diesem Gesichtspunkte heraus möchte es auch erklärlich sein, daß das Knien den chthonischen Göttern gegenüber

[1] Herod. I 134 über die Begrüßungsformen der Perser: *ἢν δὲ ᾖι οὕτερος ὑποδεέστερος ὀλίγωι, τὰς παρειὰς φιλέονται· ἢν δὲ πολλῶι ᾖι οὕτερος ἀγεννέστερος, προσπίπτων προσκυνέει τὸν ἕτερον.*

[2] Ed. Meyer, Kl. Schr. I 314. — Für die Israeliten siehe z. B. Gen. XXXIII 3; 1 Sam. XXIV 15; 2 Kön. IV 27; VIII 13; für die Karthager Liv. XXX 16, 48, wo von karth. Gesandten vor Scipio die Rede ist: *more adulantium, accepto credo ritu ex ea regione ex qua oriundi erant, procubuerunt.*

[3] Eur. Hek. 247.

[4] Aisch. Eum. 91; Soph. Oid. Kol. 634; Eur. Andr. 115, Suppl. 114, Herakl. 70 und 507; Herod. II 113; IV 165; Thuk. III 59; Demosth. Prooim. 24, 3.

[5] Thuk. I 136.

hingegen ganz gewöhnlich war. Von Kleopatra heißt es in der Ilias

> πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία
> κικλήσκουσ' Ἀίδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφονείαν,
> πρόχνυ καθεζομένη [1].

und Hekabes Anrufen ihrer Kinder im Hades wird bei Euripides beschrieben:

> Hek. ὦ τέκνα, κλύετε, μάθετε ματρὸς αὐδάν
> Chor. ἰαλέμωι τοὺς θανόντας ἀπύεις.
> Hek. γεραιά γ' ἐς πέδον τιθεῖσα μέλεα
> καὶ χερσὶ· γαῖαν κτυποῦσα δισσαῖς.
> Chor. διάδοχά σοι γόνυ τίθημι γαίαι
> τοὺς ἐμοὺς καλοῦσα νέρθεν
> ἀθλίους ἀκοίτας [2].

Es bleibt aber die Möglichkeit offen, daß in diesen Fällen das Knien veranlaßt wurde durch das Bedürfnis, den Wohnort der (ὑπο)χθόνιοι, die Erde, mit den Händen zu berühren [3].

Sicher aber ist es mit dem Charakter des Kniens als Unterwürfigkeits- und Abhängigkeitsäußerung verbunden, daß wir es am meisten antreffen in den unter orientalischem Einfluß stehenden Kulten und am häufigsten in Anwendung gebracht von Frauen.

Als Beispiel des Erstgesagten darf man vielleicht betrachten, was Athenaios anführt aus dem Werke des Hermeias (unbekannter Zeit) über Tischgebräuche in Naukratis [4]: *κατακλιθέντες ἐπανίστανται εἰς γόνατα, τοῦ ἱεροκήρυκος τὰς πατρίους εὐχὰς καταλέγοντος, συσπένδοντες;* ist es doch wahrscheinlich, daß die Griechen im Osten auch orientalische, in diesem Falle ägyptische Sitten übernommen haben. Gleichwohl kann man es nicht als einen Beweis griechischer Religionspraxis anführen, wenn wir auf einer Votivstele, dem kleinasiatischen Gotte Men gewidmet, einen knienden Mann antreffen [5].

---

[1] Ilias IX 568 sqq. [2] Eur. Troades 1303 sqq.

[3] Das Pochen auf die Erde beim Anrufen chthonischer Götter wird, außer an den oben angeführten Stellen, noch erwähnt: Hom. Hymnus ad Apollinem 333 (χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασε χθόνα), 340 (ἵμασε χθόνα χειρὶ παχείῃ); Cic. Tusc. II 25, 60: *Cleanthem, cum pede terram percussisset, versum ex Epigonis ferunt dixisse: Audisne haec, Amphiarae, sub terram abdite?* (siehe auch Paus. VIII 15, 3). Auch wenn man beim Styx schwur, berührte man die Erde mit der Hand: Ilias XIV 272. [4] Athen. IV 149 e.

[5] Festschrift für Otto Benndorf, S. 127.

Bei weitem die meisten Beispiele kniender Figuren, welche wir aus der monumentalen Überlieferung kennen, sind von Frauen [1]. Gerade wie im Osten von dem Despotenuntertan im allgemeinen, darf man in Griechenland das Unterwürfigkeitsgefühl, auch in der Religion, eben von den Frauen erwarten. Tatsächlich sind diese, wie unten näher gezeigt werden wird [2], in der Praxis der niedrigeren Religiosität immer vorangegangen. Daher ist es ganz erklärlich, daß rationell veranlagte und der Religion abgewandte Geister wie Polybios das Knien ganz vorzüglich als eine Frauenbewegung betrachtet und verachtet haben [3]. Dennoch irrt man, wenn man meint, daß es ausschließlich oder selbst fast ausschließlich ein Frauengestus gewesen sei.

Daß dem nicht so war, ergibt sich zuvörderst aus dem berühmten Passus, wo Platon seine Entrüstung ausspricht über die *ἄϑεοι*, die sich nicht scheuen, das Heiligste, das ihnen in ihrer Jugend durch Wort und Tat eingeprägt ist, preiszugeben; sie sollten sich erinnern, wie sie ihre Eltern sahen und hörten, da sie sich wandten an die Götter *εὐχαῖς καὶ ἱκετείαις;* wie sie bei Aufgang und Untergang von Sonne und Mond *προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις* hörten und sahen, von Griechen wie von Barbaren, sowohl bei Mißgeschick als beim Gedeihen [4]. — Die Griechen haben also gleichwie die anderen Völker bei der Verehrung der Himmelslichter vor diesen gekniet. Nicht damit in Widerspruch ist es, daß man im offiziellen Kult diese Gebärde nicht kannte; in diesem nahm eben der Kult des Helios z. B. einen geringen Platz ein [5]; er war kein Olympier und hatte nur an wenigen Orten einen eigenen Dienst, im Gegensatz zum Orient, wo (in Ägypten, Babylonien, Persien und Kleinasien) die Sonnenanbetung ein wichtiger öffentlicher Kult war. Unter diesen Umständen kann man die Versicherung des Aristophanes begreifen, die Griechen opferten den olympischen Göttern, die *βάρβαροι* aber der Sonne und dem Monde [6]. Nichtsdestoweniger ist, wie wir wissen, die Verehrung der Sonne auch in Griechenland allgemein gewesen [7]: *πᾶς προσκυνεῖ δὲ τὸν στρέφοντα κύκλον*

---

[1] Walter, Kniende Adoranten auf ath. Reliefs. Öst. Jahresh. XIII (1910) 228.

[2] Siehe S. 62 fg.

[3] Polyb. XV 29 u. XXXII 25, 7.

[4] Platon, Legg. X 887 sqq.

[5] Jensen, RE s. v. Helios.

[6] Arist. Pax 406 sqq. mit den Scholien.

[7] Jensen, l. l. 62. — Lukian (de salt. 17) stellt die griechische Sonnenanbetung der griechischen gegenüber.

ἡλίου, lautet ein Vers des Sophokles[1]. Wir konstatieren hier also eine wichtige Diskrepanz zwischen öffentlichem Kult und Volksglauben, wobei man den Begriff des „Volkes" nicht eng nehmen darf; daß auch Platon — man denke nur an seine Anknüpfung an gewisse orphische Lehren — mit diesem manches gemein hatte, ergibt sich aus dieser für unsere Kenntnisse seiner Religiosität überaus wichtigen Stelle.

Nicht nur bei der Anbetung der Himmelslichter hat man in Griechenland gekniet. Aus einer Stelle bei Aristophanes ersehen wir, daß es Leute gab, Bauern gewiß, die bei der Erscheinung der ersten Weihen (*ἰκτῖνον*) *ἐκαλινδούμην ἰδών*[2]; andere taten dasselbe beim ersten Storche[3]. Man darf unter Berücksichtigung der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung nach diesen zufälligen Mitteilungen vermuten, daß man auch noch anderswo gekniet hat[4].

Die Schlußfolgerung liegt auf der Hand: die Versicherung „das Niederknien beim Gebet ist nicht antik" ist viel zu allgemein gefaßt; man darf nur sagen: beim gewöhnlichen Gebet im Kult der Staatsgötter kannte man das Niederknien nicht.

Beim gewöhnlichen Gebet; diese Beschränkung ist außerdem notwendig, denn auch die Staatsgötter hat man gelegentlich fußfällig angefleht.

An der eben angeführten Stelle spricht Platon von *εὐχαί*, das übliche Wort für das allgemeine Gebet, und *ἱκετεῖαι*. Was wird wohl der Unterschied sein? Unter *ἱκετεῖαι* wird man flehentliche Bitten zu verstehen haben, wie sie von *ἱκέται* ausgesprochen werden[5]. Tatsächlich ergibt sich aus einer anderen

---

[1] Fr. Tr. Gr. Nauck[2] 672. Verehrung der Sonne bei den Griechen: Frazer, The Worship of Nature I 461 ff.

[2] Arist. Aves 501 sqq.

[3] Philostr. Ep. 44; hier steht *προσεκύνουν*; ein neuer Beweis, daß die Worte ohne großen Unterschied gebraucht wurden; vgl. noch das Schol. ad Aves 501: *οἱ πένητες οὖν ἀπαλλαγέντες τοῦ χειμῶνος ἐκυλινδοῦντο καὶ προσεκύνουν αὐτούς.* Für das Darbringen göttlicher Ehrenbezeugungen an Vögel kann man noch verweisen auf eine Stelle bei Dion von Prusa (Or. LXXX § 5 v. Arnim), wo dieser die ironische Weise erwähnt, in der Platon die Dichter zu verehren empfiehlt (siehe oben S. 22), indem man sie nämlich mit Wolle bekränzt und mit Öl begießt; nach dieser Mitteilung folgen die Worte *τοῦτο αἱ γυναῖκες ἐπὶ τῶν χελιδόνων ποιοῦσιν.*

[4] Beim Hymnos auf Dionysos Lysios *ἔδει τὸ γόνυ τὸ δεξιὸν κλίναντα ἱκετεύειν τε καὶ καλεῖν Λύσιον τὸν θεόν*, Ael. Aristid. II 435 K., Weinreich, Arch. Rel.-Wiss. XVII (1914) 527 ff.

[5] Thuk. I 24, 7: (von dem Gesandten der Epidamnier in Korkyra) *ταῦτα*

Stelle, wo Platon das Wort gebraucht — es ist die Rede von *ἐρασταί . . . ἱκετείας καὶ ἀντιβολήσεις ἐν ταῖς δεήσεσι ποιούμενοι . . . καὶ ἐθέλοντες δουλείας δουλεύειν*[1] —, daß der Begriff der Erniedrigung mit dem Worte verbunden sein kann. In dem Epitaphios, welcher uns auf den Namen des Lysias überliefert worden ist, wird die Stimmung beschrieben, welche die Athener beim Anblick der Salamisschlacht erfüllt habe: . . . *ποῖαι δ'οὐχ ἱκετεῖαι θεῶν ἐγένοντο; . . .* Wie hat man sich diese *ἱκετεῖαι* ausgeführt zu denken? Doch wohl nicht in der ruhigen Haltung des gewöhnlichen Kultgebetes, sondern vielmehr, wie sich die *ἱκέται* immer gebärdeten. Einen tatsächlichen Beweis dafür, daß man bei solcher Gemütsverfassung, in der Erregung der Not, niederkniend die Hilfe der Götter herbeiflehte, gibt die Beschreibung, welche Cäsar entwirft von dem Verhalten der Massalioten bei der Belagerung ihrer Stadt im Jahre 49 v. Chr.: *Facile erat ex castris C. Trebonii atque omnibus superioribus locis prospicere in urbem ut omnis iuventus, quae in oppido remanserat, omnesque superioris aetatis cum liberis atque uxoribus ex publicis locis custodiisque aut muro ad caelum manus tenderent aut templa deorum adirent et ante simulacra proiecti victoriam ab his exposcerent*[2]. Appel führt diese Stelle sonderbarerweise an unter den Beispielen für das „*se volvere*" der Römer[3]; allein Marseille war und ist immer eine durchaus griechische Stadt mit griechischer Bevölkerung und griechischer Kultur geblieben[4].

Es ergibt sich also, wie man auch nicht anders erwarten könnte, daß bei flehentlichem Anrufen der Götter auch die Griechen, und unter ihnen auch die Männer, die Knie senkten[5]. Eine doppelte Einschränkung muß also die Ver-

δὲ ἱκέται καθεζόμενοι ἐς τὸ Ἥραιον ἐδέοντο. οἱ δὲ Κερκυραῖοι τὴν ἱκετείαν οὐκ ἐδέξαντο. Auch III 67, 3 wird *ἱκετεία* von leidenschaftlichem Flehen gebraucht.

[1] Platon, Conviv. 183 A. — Apologie 39 a ist die Rede von jemand, der die Waffen von sich geworfen hat *ἐφ' ἱκετείαν τραπόμενος τῶν διωκόντων*, in solchen Umständen wird man sich auf die Knie geworfen haben.

[2] Caes. Bell. Civ. II 5.

[3] Appel, De Romanorum precationibus, S. 202.

[4] Mommsen, Röm. Gesch. II[3] 408: Ebenso blieb Massalia, obwohl jetzt umschlossen von römischem Gebiet, fortwährend eine griechische Stadt. Ibid. V 72: Massalia ist fortan (nach dem Bürgerkriege) für Gallien, was Neapolis für Italien, das Centrum griechischer Bildung und griechischer Lehre. — Ausführlicher Thiersch, An den Rändern des röm. Reichs, S. 113 sqq.

[5] Schon Kern hat die Aufmerksamkeit von Schnabel darauf gerichtet

sicherung, daß das Niederknien ungriechisch sei, sich gefallen lassen: es wurde gekniet außerhalb des öffentlichen Kultes, wir wissen nicht in welchem Umfange; und weiter auch vor Staatsgöttern, wenn man sie in der Erregung der Not anflehte.

Aber wie verhält es sich dann mit den Stellen, welche immer wieder angeführt werden zum Beweise, daß „die“ Griechen das Niederknien als eine unwürdige Haltung betrachteten?[1]

Wenn diejenigen, die auf sie verweisen, sie auch eingesehen hätten, würden sie bald sich davon überzeugt haben, daß wenigstens zwei davon als völlig unzutreffend ausgeschaltet werden müssen. Wenn Plutarch mit Mißbilligung spricht von *ῥίψεις ἐπὶ πρόσωπον, αἰσχρὰς προκαθίσεις, ἀλλοκότους προσκυνήσεις*, ist damit über Niederknien im allgemeinen nichts gesagt. Ebensowenig beweisen die Worte, welche Diogenes Laertius gebraucht, wenn er sagt, daß Diogenes der Kyniker einmal *γυναῖκα ἀσχημονέστερον τοῖς θεοῖς προσπίπτουσαν* erblickte und um ihrer *δεισιδαιμονία* willen verhöhnte: der Zusammenhang weist deutlich genug aus, welcher Art die Anstößigkeit war.

Etwas anders verhält es sich mit den angeführten Stellen aus Polybios, wo es einmal von einer Frau (Oinanthe, der Mutter des Agathokles) heißt: *γονυπετοῦσα καὶ μαγγανεύουσα,* anderswo von einem Manne (Prusias von Bithynien) *γονυπετῶν καὶ γυναικιζόμενος*. Tatsächlich gibt dieser Schriftsteller hiermit seine Geringschätzung zu verstehen für eine Haltung, welche er mindestens als weibisch-feig charakterisiert. Aber aus einem Urteile des Polybios, des aufgeklärten Rationalisten, für den die Religion nur dazu diente, um die ungebildete Masse im Zaume zu halten — man erinnere sich seiner Betrachtungen über die *δεισιδαιμονία* der Römer (VI 56) — darf man am wenigsten schließen auf die Ansichten „der“, d. h. der großen Mehrheit der Griechen, zumal in Sachen der Religion.

So bleibt als Beweis nur unsere Stelle, wo von dem Knien des *δεισιδ.* gesprochen wird; und hiermit kehren wir, nach diesem längeren Exkurs, zu unserem Ausgangspunkte zurück. Ist in

(Klio 1924, S. 117 Anm. 2), daß der Grieche vor der Gottheit kniete, „wenn er ihr als Bittflehender nahte.

[1] Es sind die folgenden: Plut. de superstit. III p. 166 A; Diog. Laert. VI 37; Polyb. XV 29 und XXXII 25, 7; Theophr. Char. XVI. Angeführt werden sie z. B. bei Sittl, S. 177 Anm. 5. Stengel S. 80 und Walter, Jahresh. öst. Arch. Inst. XIII (1910) 230.

dem Obengesagten dargetan, daß es anderweitige Beweise dafür, daß das Knien im allgemeinen in Griechenland als eines Mannes unwürdig betrachtet wurde, nicht gibt — so kann dieser negative Schluß jetzt bei genauer Betrachtung dieses Charakters nur Bestätigung finden. Wer einzig aus diesem Grunde, daß der *δεισιδ. ἐπὶ γόνατα πίπτει καὶ προσκυνεῖ*, meint, das Knien sei an und für sich schon, und unter allen Umständen, hiermit als unwürdige Gebärde gebrandmarkt, müßte folgerecht schließen, daß auch z. B. das *περιρραίνεσθαι* oder *ἱερὸν ἱδρύσασθαι* in Griechenland als törichte Superstition angesehen wurde, — was wohl niemand im Ernste glauben wird. Das Besondere in dem Auftreten des *δεισιδ.* steckt auch hier nicht in den einzelnen Handlungen, welche jede für sich zur gewöhnlichen religiösen Praxis gehört haben. Das Besondere aber steckt, wie auch bei den anderen Zügen, in der Übertreibung: mögen andere nur bei Anbetung der Himmelslichter oder in der Erregung der höchsten Not sich auf die Knie werfen, der *δεισιδ.* macht sich dadurch lächerlich, daß er dies vor jedem Salbstein tut, den er auf seinem Wege antrifft.

§ 6. *καὶ ἐὰν μῦς θύλακον ἀλφίτων διαφάγῃ, πρὸς τὸν ἐξηγητὴν ἐλθὼν ἐρωτᾶν, τί χρὴ ποιεῖν, καὶ ἐὰν ἀποκρίνηται αὐτῶι ἐκδοῦναι τῶι σκυτοδέψῃ ἐπιρράψαι, μὴ προσέχειν τούτοις, ἀλλ' ἀποτροπὰς ἐκθύσασθαι.*

Daß das Nagen einer Maus als böses Zeichen gedeutet werden kann, ist viel verbreiteter Glaube gewesen; die Erklärer führen als Beweis dafür die Verse eines unbekannten Komikers an [1], nebst einigen Stellen aus der römischen Literatur [2]. Vielleicht die nächste Parallele zu unserer Stelle bietet eine Mitteilung von Plutarch aus dem Leben des Feldherrn Marcellus: . . . *ἄλλα πολλὰ σημεῖα διετάραττεν αὐτόν, ἱερῶν τινων κεραυνώσεις καὶ μύες τὸν ἐν Διὸς χρυσὸν διαφαγόντες· . . . καὶ περὶ τὰς ἐκθύσεις καὶ ἀποτροπὰς δυσιεροῦντες οἱ μάντεις κατεῖχον αὐτὸν ἐν*

---

[1] Fr. adesp. 341 Kock: *ἂν μῦς διορύξῃ βωμὸν ὄντα πήλινον*
κἂν μηδὲν ἀλλ' ἔχων διατράγῃ θύλακον,
ἀλεκτρυὼν τρεφόμενος ἂν ἀφ' ἑσπέρας
ᾄσῃ, τιθέμενοι τοῦτο σημεῖόν τινες . . .

[2] Z. B. Cic. de divin. II 27, 59: *ante vero Marsicum bellum, quod clipeos Lanuvii . . . mures rosissent, maximum id portentum haruspices esse dixerunt.*

Ῥώμηι σπαργῶντα καὶ φλεγόμενον[1]. Es ist daraus ersichtlich, zuerst, daß die überlieferte Lesung διαφάγηι, welche nach dem Vorgang von Cobet (angesichts der S. 39 Anm. 1 angeführten Verse und Hesychios' Glosse θυλακοτρώξ· μῦς) von vielen in διατράγηι geändert wurde, sehr wohl die richtige sein kann. Weiter aber bildet das hier gebrauchte Wort ἐκθύσεις[2] eine Stütze für Bernardus' Konjektur ἐκθύσασθαι statt des überlieferten ἐκλύσασθαι.

Das Auffällige in dem Auftreten des δεισιδ. macht Th. in diesem Falle klar, indem er ihm einen anderen gegenüberstellt, den ἐξηγητής, wohl τὸν ἐξ Εὐμολπίδων, einen Mann also aus vornehmem Geschlechte, der sich über seinen ängstlichen Vorzeichenglauben lustig macht; er wird wohl derselben Überzeugung gewesen sein wie der Kyniker Bion, der nicht die Tatsache, daß eine Maus einen Sack durchnagt, für befremdend gehalten haben soll, sondern meinte: τοῦτο ἦν θαυμαστόν, εἰ, ὥσπερ Ἀρκεσίλαος παίζων ἐνεχείρει, τὸν μῦν ὁ θύλαξ κατέφαγεν[3]. Theophrastos aber hat nicht nur den geringfügigen Anlaß tadeln wollen, sondern vor allem die dazu in keinem Verhältnis stehenden Sühnemittel, welche der δεισιδ. in seiner Ängstlichkeit anwendet; daher scheint das ἀποτραπείς der Handschriften (statt dessen man in dem geforderten Sinne ἀποστραφείς erwarten dürfte) etwas matt. Die Verbindung ἐκθύσεις καὶ ἀποτροπάς in der eben angeführten Stelle bei Plutarch bietet vielleicht einen Hinweis auf die richtige Lesung: ἀποτροπὰς ἐκθύσασθαι, eine Wortverbindung, welche den Abschreibern ungewöhnlich erscheinen mochte, in Wirklichkeit aber wohl nicht ungriechisch ist[4].

§ 7. καὶ πυκνὰ δὲ τὴν οἰκίαν καθᾶραι δεινὸς Ἑκάτης φάσκων ἐπαγωγὴν γεγονέναι.

Ἐπαγωγή ist bekanntlich das Heraufrufen böser Geister, ganz besonders auch von Verstorbenen, in der Absicht, einem

---

[1] Plut. Marcellus XXVIII.

[2] ἐκθύσεις ist übrigens eine, m. E. sichere, Verbesserung Reiskes statt ἐκχύσεις; ἐκχύσεις sind ἐναγίσματα ἐπὶ νεκροῖς Schol. Ar. Ach. 961.

[3] Clem. Strom. VII. IV 24, 5 (= 842 P.); cf. Hense, Teletis rell. p. XLIII u. XLIX.

[4] Ἀποτροπή in dem Sinne von „Abwehropfer" scheint wenig vorzukommen; die Lexika erwähnen auch die Plutarch-Stelle nicht; ἀποτροπίασμα (oder -μος) scheint später so gebraucht zu sein. — Für die Wortverbindung könnte man verweisen z. B. auf διαβατήρια θύεσθαι (Thuk. V 54) u. dgl.

Übles zuzufügen: *ἀγωγαὶ δαίμονος φαύλου ἐπί τινα γενόμεναι*, sagt das Lexikon des Timaios s. v. Platon verwendet das Wort zusammen mit *ἐπωιδαί, κατάδεσμοι* (oder *καταδέσεις*), *μαγγανεῖαι*[1]: anderswo redet er, auf dasselbe zielend, von *ψυχαγωγεῖν*[2]; in der gleichen Bedeutung begegnet auch *ἐπιπομπή*[3]. Die Zaubergöttin par excellence ist Hekate, Schutzpatronin aller Hexen und Zauberinnen[4], Anführerin der Totengeister[5], samt denen sie in einem Zauberpapyrus angerufen wird:

τὰν Ἑκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἀώροις,
κεἴ τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύναιοί τε ἄπαιδες[6].

Es ist klar, worin das Abnorme in dem Auftreten des *δεισιδ.* steckt: das Haus zu reinigen pflegt man aus einem besonderen Anlaß, z. B. nach einem Morde[7], oder auch einem Todesfall: in Iulis auf Keos tat es ein Freier mittels Seewassers, in dem das Hausgerät noch besonders mit Ysop bespritzt wurde[8]. Der *δεισιδ.* nimmt an, daß sein Haus auch außer diesen Fällen befleckt sein kann, durch Behexung ohne bestimmten Anlaß, und trifft seine Maßregeln an beliebigen Zeitpunkten, um auf alle Eventualitäten gefaßt zu sein; die Götter und Geister, fürchtet er, haben es immer auf ihn abgesehen.

§ 8. *κἂν γλαῦκες βαδίζοντος αὐτοῦ ταράττωνται, εἴπας· Ἀθηνᾶ κρείττων, παρελθεῖν οὕτω.*

V. bietet *ταράττεται*; das von Foß eingefügte und von fast allen Herausgebern übernommene *ἀνακράγωσι*, wodurch es nötig wurde *ταράττεσθαι* zu schreiben, be. uht auf Menander fr. 534, 11 K.: *ἂν γλαῦξ ἀνακράγῃ δεδοίκαμεν.* Die Lesung befriedigt aber nicht, weil es dabei schwer ersichtlich ist, worin das Merkwürdige in diesem Zug des *δεισιδ.* steckt. Der Glaube, daß Vogellaute *κληδόνες* sind oder wenigstens sein können, ist allgemein verbreitet gewesen; wie viele Leute werden nicht auch heute noch

---

[1] Platon, Rep. 364 B; Legg. 933 A. [2] Platon, Legg. 909 b.

[3] Rohde, Psyche II[6] 88 Anm.

[4] Theokr. II 11 sqq.; Hor. Sat. I 8, 33; Verg. Aen. IV 511; VI 247; Ovid. Metam. VII 194.

[5] Euseb. Praep. Ev. IV 22: *ἄρχουσα τῶν πονηρῶν δαιμόνων.*

[6] Paris. Zauberpap. bei Wessely, Denkschr. der Wiener Akad. d. Wiss. XXXVI (1888) 2731; Preisendanz, Pap. Graec. Mag. I p. 158 f.

[7] Antiphon VI 37. [8] Ditt. Syll.[3] 1218, 15 sqq.

in dem Krächzen einer Eule ein böses Zeichen vermuten? (In dem Flug einer Eule sah man, wie es scheint, unter gewissen Umständen eine Aufmunterung [1], unter anderen eine Warnung [2].) Bei den sonstigen Zügen ist es uns fast immer möglich, die Abweichung von der normalen, vulgären Gläubigkeit zu zeigen. Auch hier bekommen wir diese, wenn wir mit einer unscheinbaren Änderung der Überlieferung *ταράττωνται* lesen und das *καὶ* fortlassen: „und wenn Eulen durch seinen Spaziergang aufgescheucht werden", wodurch er fürchtet, die Göttin Athene gekränkt zu haben, „spricht er: Athene ist mächtig [3], und geht erst dann weiter". Andere sehen in Vogellauten ein Zeichen, der *δεισιδ.* aber fürchtet schon, wenn Eulen durch sein Zutun auch nur emporfliegen, die Ungunst der Göttin, der sie heilig sind, auf sich gelenkt zu haben.

§ 9. *καὶ οὔτε ἐπιβῆναι μνήματι οὔτ᾽ ἐπὶ νεκρὸν οὔτ᾽ ἐπὶ λεχὼ ἐλθεῖν ἐθελῆσαι, ἀλλὰ τὸ μὴ μιαίνεσθαι συμφέρον αὐτῶι φῆσαι εἶναι.*

Die Berührung oder auch die Nähe eines Grabes, eines Verstorbenen oder einer Wöchnerin verunreinigt — das ist allgemein griechischer Volksglaube: das ergibt sich vor allem aus den

---

[1] Aristoph. Vesp. 1086 und das Sprichwort *γλαῦξ ἵπταται* (Zenob. II 89).

[2] Ailian. H. A. X 37.

[3] Der Grieche, wie der Römer, gebraucht vielfach den Comparativus, wo wir den Positivus setzen, der erstere, wenn er betet, *εὔχεται ἄμεινον εἶναι*. Jebb-Sandys vergleichen zu dieser Stelle Ovid. Met. XIV 657 (*tanto potentior*). — O. Weinreich bemerkt dazu folgendes: Gewiß wird öfters der Komparativ, besonders bei Dichtern, gleichbedeutend mit dem Positiv gebraucht. Aber in der Situation des *Δεισιδ.* hat er m. E. doch seinen eigentlichen Wert: „Athena (ist) stärker" sc. als das drohende Unheil. Kopulalose Formen sind gerade bei Ausrufen und Akklamationen nicht selten. Auch in dem von Immisch verglichenen Ausruf des Herakleotischen Gesandten bei Photios 224 p. 226a 18: „*Ἡρακλῆς κάρρων, Σέλευκε*" liegt die komparativische Vollbedeutung klar vor: Herakles ist stärker als alle Drohungen des Seleukos, Herakles kann alles von ihm angedrohte Unheil zunichte machen und seine Herakleoten schützen. Diese elliptischen Komparative sind religions- und sprachpsychologisch deshalb nicht ohne Interesse, weil sie nur gerade das Notwendigste sprachlich bezeichnen: das „Stärkersein". Das „stärker als was?" ergibt sich jeweils aus der Situation. Das *Ἀθηνᾶ κρείττων* ist als „Stoßgebet" gleichsam die Kurzform eines Gebetes von etwa folgendem Gedankengang: 'Athena hilf, denn du kannst helfen, du bist ja stärker als das drohende Unheil'. Auch Pasquali in seiner Ausgabe (1919) faßt den Komparativ im eigentlichen Sinn: „*Athena è più forte*".

nicht wenigen diesbezüglichen Tempelinschriften. Ein Sterbehaus gilt als besudelt, und das Iulische Gesetz, das das Ritual beim Todesfall regelt, spricht von den Verwandten als *μιαινόμενοι*[1]. Kein Mensch, der in einem solchen Hause sich befunden hat (der Ausdruck in den Inschriften lautet *ἀπὸ κήδους*[2]) darf einen Tempel betreten, ohne erst gereinigt zu sein; auf eine Linie mit diesem werden gestellt *οἱ ἀπὸ τεκούσης γυναικός*[3]. In diesem Punkte schließen sich allerlei Sekten der allgemeinen Volksüberzeugung an: der Zagreus-Myste in Euripides' Kretern sagt von sich: *φεύγω γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης οὐ χριμπτόμενος* . . .[4]. Als Pythagoreische Lehre ist uns überliefert *τὴν (δ') ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντός* . . .[5]

Was ist also, wenn der Glaube an diese Art von Befleckung allgemein gewesen ist[6], das absonderliche beim *δεισιδ.*? Herzog meinte seinerzeit, ausgehend von der Tatsache, daß uns dieser Befleckungsglaube vielfach aus Vorschriften an Priester und bezüglich des Tempelbesuches bekannt geworden ist: „Was die *εὐσέβεια* nur vom Priester oder vom Frommen, der sich dem Heiligtum naht, verlangt, das übt der *δ.* als Privatmann im täglichen Leben und macht sich dadurch lächerlich"[7]. Der Unterschied sollte also nur darin bestehen, daß, indem beide sich als verunreinigt betrachten[8], der *δεισιδ.* unmittelbar z. B. nach einem Besuche am Sterbehause sich reinigen läßt, der gewöhnliche Mann aber damit wartet, bis er einen Tempel betreten muß. Da erscheint der Unterschied doch wohl sehr geringfügig und dürfte kaum bemerkt worden sein, es sei denn, daß man der m. E. irrigen Meinung zugetan wäre, der gemeine Mann bei den Griechen begäbe sich nur selten zur Erfüllung seiner Religionspflichten zu einem Heiligtum. Der Unterschied ist viel größer und von Jebb richtig beobachtet: andere mögen sich in solchen Fällen nach der erlittenen Befleckung reinigen, der

[1] Ditt. Syll.[3] 1218, 25.
[2] Ditt. Syll.[3] 982, 6; 983, 11.
[3] Ditt. Syll.[3] 982, 7.
[4] Tr. Gr. Fr. p. 505, 472 Nauck[2].
[5] Diog. Laert. VIII 1, 33.
[6] Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (RGVV IX 1).
[7] Herzog, Arch. f. Rel.wiss. X (1907) 408, 1.
[8] Für die Verbreitung dieses Glaubens siehe noch Hesychios: *ἁγνεύειν· καθαρεύειν ἀπό τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ.*

δεισιδ. will jeder derartigen Befleckung vorbeugen durch Fernbleiben und entzieht sich durch dieses Benehmen selbst den heiligsten Pflichten der Pietät, z. B. bei dem Tode von Verwandten: aus Übermaß von religiöser Ängstlichkeit verletzt der *δεισιδ.* die einfachsten Gebote der *εὐσέβεια.*

§ 10. *καὶ ταῖς τετράσι δὲ καὶ ταῖς ἑβδομάσι προστάξας οἶνον ἕψειν τοῖς ἔνδον ἐξελθὼν ἀγοράσαι μυρσίνας λιβανωτὸν πόπανα καὶ εἰσελθὼν εἴσω στεφανοῦν τοὺς Ἑρμαφροδίτους ὅλην τὴν ἡμέραν.*

Ganz im allgemeinen ist die Tendenz dieses Zuges uns verständlich: an bestimmten Tagen des Monats ist der *δεισιδ.* tagsüber eifrig beschäftigt mit vielerlei jedenfalls unblutigen Opfern zu Ehren irgendwelcher Hausgötter. Die Anlässe aber zu diesem Auftreten und weitere Einzelheiten sind ziemlich dunkel und wohl kaum mit Sicherheit zu ermitteln.

Der vierte Tag des Monats galt als Geburtstag des Hermes und war diesem geheiligt; der Scholiast zu Aristophanes weiß außerdem zu berichten, daß man allmonatlich am 4. Tage den Hermes mit einem Kuchen bedacht habe [1]. Derselbe Tag ist aber auch der Aphrodite heilig [2]; damit scheint auf den ersten Anblick die Erwähnung der Hermaphroditoi verbunden werden zu müssen. Aber wie gehört dann der siebente Tag hierher? Er ist dem Apoll geheiligt; und Wilhelm Schmidt erwähnt den Brauch, „die eigenen Bilder nach dem Tode an den dem A. heiligen Tagen (namentlich am 1. u. 7.) mit Lorbeer bekränzen zu lassen“ [3]. Immisch hält daher die Lesart *ἑβδομάσι* für korrupt, weil nach ihm „unser *δεισιδ.* überhaupt nicht vor Göttern, nur vor *δαίμονες*“ sich sorge, und schreibt *ταῖς ἑβδόμαις* ⟨*φθίνοντος*⟩, wodurch er die Mitteilung in Einklang bringt mit Hesiod (Erga 797):

πεφύλαξο δὲ θυμῶι
τετράδ᾽ ἀλεύασθαι φθίνοντος θ᾽ ἱσταμένου τε
ἄλγε᾽ ἃ θυμοβορεῖ·

weil ja bei Rückzählung die *τετρὰς φθίνοντος* auch *ἑβδομὰς φθίνοντος* heißen kann. Dabei verstößt er aber, zuvörderst, gegen die von ihm selbst in anderem Zusammenhang auf-

[1] Die Stellen u. a. bei Schmidt, Geburtstag im Altertum S. 101.
[2] Ibid. S. 102. [3] Ibid. S. 90.

gestellte Regel: in einer so dunklen Sache zu korrigieren, ist methodisch unzulässig. Weiter aber ist auch sein Ausgangspunkt, wie oben schon angedeutet wurde, unrichtig: unser *δεισιδ.*, weit entfernt davon, sich nur vor *δαίμονες* zu fürchten, wird auch in Schrecken gesetzt durch Träume, welche ja von Göttern zugesandt werden (siehe zu § 11) und betrachtet als böses Zeichen die Begegnung mit einem *ἐπίληπτος*, d. h. einem Menschen, dessen Krankheit von Göttern über ihn gebracht worden ist (siehe zu § 14).

Die Sache würde sich günstiger verhalten, wenn wir nur etwas Näheres wüßten von dem Charakter der hier erstmalig in der erhaltenen Literatur genannten Hermaphroditoi. Dem ist aber bekanntlich nicht so [1]. Die späten Sagen in betreff des Hermaphroditos (welche alle zurückgehen auf Ovids Metam. IV 285 sqq.) lehren uns nichts, ebensowenig wie die wollüstigen Bilder der hellenistischen Skulptur. Wir haben es selbstverständlich mit der ernsten Form einer Gottesvorstellung zu tun. Aus unserer Stelle allein ist nur ersichtlich, daß Bilder dieses bisexuellen Gottes in mehreren Exemplaren im Hause aufgestellt waren. Im nachstehenden wird versucht, eine schon von Lobeck beiläufig geäußerte Vermutung [2], welche auch Immisch für wahrscheinlich hält, durch eine ausführlichere Beweisführung zu erhärten.

Die nächste Parallele zu unserer Stelle bietet eine Mitteilung Theopomps, uns durch Porphyrios erhalten [3], betreffs eines frommen Arkaders, den die Pythia genannt hatte *τὸν ἄριστα καὶ προθυμότατα τὸ δαιμόνιον γεραίροντα . . . καὶ τὸν ποιοῦντα τὰς θυσίας προσφιλεστάτας*. Dieser Mann, namens Klearchos, erzählt dann von sich selbst: *ἐπιτελεῖν καὶ σπουδαίως θύειν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νουμηνίαις στεφανοῦντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν, ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν, καὶ τιμᾶν λιβανωτοῖς καὶ ψαιστοῖς καὶ ποπάνοις· κατ᾽ ἐνιαυτὸν δὲ θυσίας δημοτελεῖς ποιεῖσθαι, παραλείποντα οὐδεμίαν ἑορτήν.* Es erübrigt sich, auf die Übereinstimmung der durch Sperrdruck hervorgehobenen Ausdrücke

[1] Die beste Behandlung der Frage gibt jetzt Jessen in R. E. s. v.

[2] Lobeck, Aglaophamus p. 1006.

[3] Porphyrios, De abstinentia II 16 (Grenfell and Hunt, Hellenica Oxyrhynchia, Theop. fr. 311 = Müller, F. H. Gr. I p. 326 fr. 283 = Jacoby II p. 607 frg. 344).

und Worte mit denen unserer Stelle hinzuweisen [1]. Aus dem Gegensatz mit den *θυσίαι δημοτελεῖς* ist ersichtlich, daß im vorangehenden von privatem Kult die Rede ist, von Hausgöttern. Tatsächlich wissen wir, daß Hermeshermen vielfach im Hofe des Hauses aufgestellt waren [2]. Hekate, welche Hesiod nur als eine den Menschen Wohltaten erweisende Göttin kennt, und die diesen Charakter wohl immer im Volksglauben beibehalten hat (hat nicht jede apotropäische Gottheit diesen Doppelcharakter?), nennt Medea: *Ἑκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἑστίας ἐμῆς* [3]. Welche Götter aber werden gemeint sein mit „den übrigen, welche die Vorfahren (dem Klearchos) hinterlassen haben"?

In Lykurgos' Leokratea findet sich eine Mitteilung, welche durch die Ähnlichkeit des Wortlautes zum Vergleich einladet. Bei seiner Flucht aus Athen hat Leokrates nicht nur Leib und Habe gerettet, *ἀλλὰ καὶ τὰ ἱερὰ τὰ π α τ ρ ῷ ι α, ἃ τοῖς ὑμετέροις νομίμοις καὶ πατρίοις ἔθεσιν οἱ πρόγονοι παρέδοσαν [αὐτῶι] ἱδρυσάμενοι* nach Megara hinüberbringen lassen [4]. Man darf also vermuten, daß auch die *ἱερὰ*, welche Klearchos verehrte, *ἱερὰ πατρῷα,* vor allem *θεοὶ πατρῷοι* gewesen sind. Sind doch eben die *θεοὶ πατρῷοι* (im Gegensatz zu den *θεοὶ πάτριοι* [5]) immer im privaten Kult verehrt worden: in der Aufzählung der Götter, welche zu verehren seien, bei Platon (Leges 717 b) kommen nach den *ἥρωες* die *ἱδρύματα ἴ δ ι α πατρῴων θεῶν κατὰ νόμον ὀργιαζόμενα.*

Welcher Art sind die Götter, welche also benannt werden? [6] Man verstand darunter zuvörderst die Götter, welche das Vaterland schützten; ein deutliches Beispiel dieses Gebrauches findet man in den s. g. Prooimia des Zaleukos: *πόλιν δὲ φιλαιτέραν μηθεὶς ἄλλην ποιείσθω τῆς αὐτοῦ πατρίδος ὡς θεῶν πατρῴων*

[1] Auch Alkestis bekränzt mit Myrtenzweigen (*πτόρθων μυρσίνης φόβῃ*) die Altäre im Hause des Admetos (Eur. Alk. 170 sq.), wie der *δεισιδ.* Die Erwähnung von *πόπανα* im Theopompfragment stützt die Einsetzung dieses Wortes in unserem Texte, durch Foß und Cobet, im Anschluß an Menander fr. 129, 3. K III 38: *ὁ λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον.*

[2] Belegstellen R. E. VIII 701 Nr. 6 (s. v. Hermai).

[3] Eur. Medea 397. — In den Zauberpapyri wird Hekate öfters zusammen mit Hermes angerufen: R. E. VII 2774. — Hekate-Bilder vor den Türen werden oft erwähnt (z. B. Hesych. s. v. *Ἑκάτεια*, Schol. Ar. Ranae 366).

[4] Lykurgos, Leokr. 25.

[5] Schoemann-Lipsius II⁴ 577.

[6] Bader, De diis *πατρῴοις,* Progr. Schleusingen 1873 ist mir nur aus den Anführungen bei Roscher, s. v. *πατρῷοι θεοί* bekannt.

νεμεσώντων[1]. Aber *πατρῷοι* heißen auch und vor allem die Götter, welche das *γένος* des Mannes und damit sein Haus schützen; unter ihren Schutz kommt auch die Frau, wenn sie durch ihre Verehelichung aus ihrem eigenen Geschlechte tritt[2]. Die doppelte Bedeutung des Wortes kann kein Befremden erregen: die *θεοὶ πατρῷοι* schirmen die *πάτρα*, die größere oder kleinere Verwandtschaftsgemeinschaft[3]. Diese fiel in der ältesten Zeit zusammen mit dem, was man später *πόλις*, Staat, nennen sollte; seit dessen Entstehung konnte daher das Wort sowohl diesen als das *γένος* andeuten; man vergleiche die Bedeutungsentwicklung des Wortes *ἔτης*, womit in der älteren Zeit der Verwandte und später der Bürger bezeichnet wurde[4]. Vielleicht ist dadurch zugleich erklärt, daß, wenigstens in geschichtlicher Zeit, die *θεοὶ πατρῷοι* keine besonderen Götter gewesen sind, jedenfalls keine besonderen Namen getragen haben, neben den sonstigen Staats- oder Volksgöttern. *Πατρῷος* heißt später, wie es scheint erst unter dem Einflusse der Tragiker[5], auch Zeus; allgemein war es in Athen das Epitheton des Apoll. Daß dieser inzwischen nur einer der *πατρῷοι* war, welche in oder vor dem Hause verehrt wurden, ergibt sich aus einer merkwürdigen Stelle in Sophokles' Elektra[6]. „Jetzt sind der Worte genug gewechselt", sagt Orestes zu seinem Begleiter Pylades, jetzt ziemt es

ὅσον τάχος
χωρεῖν ἔσω, π α τ ρ ῷ ι α προσκύσανθ' ἕ δ η
θ ε ῶ ν, ὅσοιπερ πρόπυλα ναίουσιν τάδε.

---

[1] Stobaeus IV p. 126 H.

[2] Eur. fr. 318 N.[2] (= Stob. IV p. 616 H., 34:

γυνὴ μὲν ἐξελθοῦσα πατρῴων δόμων
οὐ τῶν τεκόντων ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ λέχους.
τὸ δ' ἄρσεν ἕστηκ' ἐν δόμοις ἀεὶ γένος
θεῶν πατρῴων καὶ τάφων τιμάορον.

Soph. fr. 524 N[2]. (= Stob. IV p. 517, 45)

ὅταν ⟨δ'⟩ ἐς ἥβην ἐξικώμεθ' ἔμφρονες
ὠθούμεθ' ἔξω καὶ διεμπολώμεθα
θεῶν πατρῴων τῶν τε φυσάντων ἄπο.

[3] Busolt, Griech. Staatskunde 133, 250 sqq.; Wackernagel, in der Festgabe für A. Kaegi (1919) 57 sqq.; Preuner, Hermes LV 174 sqq.

[4] Für *ἔτης* als Bürger siehe Ditt. Syll.[3] 9, 9: *αιτε Fετας αιτε τελεστα*, ibid. 141, 12 *ἄρχων ἢ ἔτης*. Aesch. fr. 377 N[2] *οὔτε δῆμος οὔτε ἔτης ἀνήρ*. Eur. fr. 1014 *πόλεως μὲν ἀρχῷ, φωτὶ δ' οὐκ ἔτηι πρέπων.*

[5] Roscher s. v. [6] Soph. Elektra 1372 sqq.

Und sofort nach diesen Worten betet Elektra:

ἄναξ Ἄπολλον, ἵλεως αὐτοῖν κλύε
ἐμοῦ τε πρὸς τούτοισιν . . . . .

Apoll ist also einer der *πατρῷοι*, wohl derselbe, den Klytaimestra vs. 637 angerufen hatte als *Φοῖβε προστατήριε*, von dem Scholiasten erklärt *ὅτι πρὸ τῶν θυρῶν ἵδρυται*[1]. Aber wie oben schon erinnert wurde, befanden sich dort nicht nur Bilder von Apoll, sondern auch von Hermes und Hekate. Bestätigt diese Mitteilung, im Zusammenhang mit dem Vorangehenden, nicht die Vermutung, daß der Arkader Klearchos Hermes und Hekate als *θεοὶ πατρῷοι* betrachtet haben wird, wie die Athener neben diesen vielleicht auch Apoll? Wenn also der *δεισιδ.* am Hermes- und am Apollontage den Hermaphroditoi seine beweglichen Huldigungen darbietet, mag er das getan haben, weil diese zu den *θεοὶ πατρῷοι* gehörten; ist es doch sehr wohl möglich, daß allmählich dies der Gesamtname geworden wäre für alle im Hause verehrten Götter, wie das in Rom der Fall gewesen ist mit dem Worte *penates*[2], welches die Griechen sei es mit *πατρῷοι*, sei es mit einer der vielen anderen Benennungen für Hausgötter, *κτήσιοι, μύχιοι, κατοικίδιοι, γενέθλιοι, ἑρκεῖοι* wiedergaben[3].

Unter den *θεοὶ πατρῷοι* werden die Hermaphroditoi eine besondere Kategorie gebildet haben. Zwar meinte Rohde, „der Grieche verehrt im Hause nicht mehr die Geister der Vorfahren, sondern die *θεοὶ πατρῷοι, κτήσιοι, μύχιοι, ἑρκεῖοι*“[4], aber warum sollte es undenkbar sein, daß er die *θεοὶ πατρῷοι*, ihm von seinen Vorfahren hinterlassen, eben auch als die Geister dieser Vorfahren betrachtete? Daß die Vorstellungen: Schirmgötter des Geschlechtes und: Ahnengötter nicht auseinander gehalten sind, ist sowohl im allgemeinen leicht verständlich wie wenigstens in einem Falle ganz sicher: der *Ἀπόλλων πατρῷος*, den die athenischen *γένη* verehrten, galt zu gleicher Zeit als ihr Stammvater[5].

[1] Ich lasse dahingestellt, ob diese Erklärung das Richtige trifft: *προστατήριος* kann wohl im allgemeinen als „schützend“ gemeint sein; aber die mitgeteilte Tatsache unterliegt keinem Zweifel.

[2] Servius ad Aen. II 514: *penates sunt omnes dei qui domi coluntur.*

[3] Dionys. Halic. I 37, 3; VIII 41, 3; siehe Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer, 163, 1.

[4] Rohde, Psyche I 254, 1.

[5] Diod. XVI 57, 4. *Ἀθηναῖοι . . . εὐχόμενοι τὸν Ἀπόλλωνα πατρῷον αὐτῶν εἶναι καὶ πρόγονον.*

Opfer der γένη ihren γονεῖς dargebracht, erwähnt ein alter Lexikograph [1]. Auch Hesych erwähnt ἱερὰ προγονικά [2]; in den S. 47. 2 angeführten Versen des Euripides werden die θεοὶ πατρῷοι in einem Atemzug genannt mit τάφοι. Auch bei den Griechen also hat es Ahnenkult gegeben, wennschon dieser nur wenige Spuren in unserer Überlieferung hinterlassen hat [3].

Eine andere, wenig beachtete Tatsache scheint mir dieser Behauptung Stütze zu verleihen. Gelegentlich werden neben den θεοὶ πατρῷοι auch θεοὶ μητρῷοι genannt. Rohde vermutete zwar, daß die δαίμονες πατρῷοι καὶ μητρῷοι, welche nach Lukian von dem sterbenden Peregrinus angerufen wurden, unter römischem Einfluß entstanden seien [4]; aber schon bei Xenophon finden wir sie erwähnt. Im Kampf zwischen den Dreißig und ihren Gegnern appelliert der μυστῶν κῆρυξ Kleokritos leidenschaftlich an ihren Gemeinsinn: πρὸς θεῶν πατρῴων καὶ μητρῴων καὶ συγγενείας καὶ κηδεστίας καὶ ἑταιρίας [5]. Unverkennbar ergibt sich ihr Charakter, wenn derselbe Autor von Aineias erzählt, daß er τοὺς πατρῴους καὶ μητρῴους θεούς rettete [6]: es sind eben auch Hausgötter. Welches mag ihr Wirkungskreis gewesen sein? Werden, wie die πατρῷοι das γένος des Mannes schützten, die μητρῷοι die Schirmgötter gewesen sein des γένος der Ehefrau? Das ist nicht wahrscheinlich; verläßt doch die Frau durch ihre Ehe ihr eigenes Genos und tritt dem ihres Gemahls bei; wie könnte man dann noch die Götter ihres Geschlechtes verehren? Hingegen behält sie selbstverständlich ihre V o r e l t e r n; und wenn man den Ahnen des Mannes seine Huldigung darbringt in den θεοὶ πατρῷοι, kann man auch aus denselben Gründen, unter welchen das apotropäische Bedürfnis wohl am kräftigsten gewirkt haben mag, auch die Ahnen der Frau verehrt haben in den θεοὶ μητρῷοι [7].

Den Griechen sind doppeltgeschlechtige Götter, anders als

---

[1] Bekker, An. Gr. 240, 31. [2] Hesychios s. v. κτοῖναι.

[3] Einiges findet man zusammengestellt bei Farnell, Greek Hero Cults, 343 sqq. [4] Lukian, Peregrinus 36. [5] Xen. Hell. II 4, 21.

[6] Xen. Kyneget I 15.

[7] Wenigstens in einer Anmerkung darf zur Stütze des Obenstehenden darauf hingewiesen werden, daß in dem römischen Geniuskult nur unblutige Opfer dargebracht wurden (Weihrauch-, Wein-, Kuchen- und Getreidespenden), während auch die Delier auf dem Altar des Apollon γενέτωρ kein Tier schlachteten. Schmidt, Geburtstag 26—28.

im Osten, wo diese bekanntlich einen hervorragenden Platz eingenommen haben[1], kaum bekannt gewesen; darüber indessen, daß die Ἑρμαφρόδιτοι eine Ausnahme gebildet haben, läßt ihr Namen billigerweise keinen Zweifel bestehen. Erwägen wir nun einerseits, daß diese bisexuellen Götter ihren Platz in dem Hauskult gehabt haben, andererseits daß zu den Hausgöttern auch die θεοὶ πατρῷοι und θεοὶ μητρῷοι gehörten, so scheint es wohl nicht zu kühn zu schließen, daß es das Nebeneinandervorkommen männlicher und weiblicher göttlicher Wesen, welche als Verkörperungen des männlichen und weiblichen Elementes im Haushalte und seiner Vorfahren gegolten haben mögen, gewesen ist, das zu der Bildung doppeltgeschlechtiger Bilder geführt hat. Weshalb nun deren Namen aus eben denen des Hermes und der Aphrodite zusammengesetzt wurde, läßt sich mit unseren Kenntnissen nicht ermitteln; vielleicht weil diese beiden am nämlichen Tage, dem vierten des Monats, geboren waren? — Der siebente Tag wird den δεισιδ. wohl zur Erneuerung seines religiösen Eifers gebracht haben, weil eben Apoll in Athen als der hervorragendste Repräsentant der θεοὶ πατρῷοι galt.

Jetzt ist auch die Beurteilung des Auftretens unseres δεισιδ. in diesem Fall erleichtert. Wie sonst steht er auch hier ganz und gar auf dem Boden des Volksglaubens und des Volkskultes. Geburtstage von Göttern wurden allenthalben allmonatlich gefeiert, jedenfalls im staatlichen und im Vereinskult[2]. Es ist aber auch hier wieder die Übertreibung in dem Hange zu Huldigungen und das fieberhafte Treiben in der Ausübung des Kultes, welche den δεισιδ. kennzeichnen. Es genügt ihm nicht, einmal monatlich, zweimal muß er den Ahnengöttern opfern. An diesen Tagen muß er ungenießbar gewesen sein für seine Umgebung; nervös geht er hinaus und hinein, belästigt seine Hausgenossen mit Aufträgen[3], macht selber die nötigen Besorgungen und befleißigt sich den ganzen Tag in peinlichem Bekümmern um die Ausschmückung der vielen Bilder im Hause,

---

[1] Über diese und ihren Charakter siehe z. B. S. A. Cook, in The Cambridge Ancient History I p. 208.

[2] Siehe Schmidt, Geburtstag S. 12 sqq.

[3] Daß man in Griechenland gekochten Wein trank, σίραιον oder ἕψημα, wissen wir (Einzelheiten z. B. Dict. des Ant. V 920b); von einem sakralen Gebrauch dieses Getränkes aber ist mir nichts bekannt. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, bietet nichts.

an deren Schmuck er immer und immer wieder Umstellungen vornimmt[1].

§ 11. *καὶ ὅταν ἐνύπνιον ἴδῃ, πορεύεσθαι πρὸς τοὺς ὀνειροκρίτας, πρὸς τοὺς μάντεις, πρὸς τοὺς ὀρνιθοσκόπους, ἐρωτήσων, τίνι θεῷ ἢ θεᾶι εὔχεσθαι δεῖ.*

Der Glaube an die weissagende Bedeutung der Träume ist allgemein griechisch gewesen sowie er allgemein menschlich ist. Ebenso wie aber nicht jede Naturerscheinung oder jeder Tierlaut als Zeichen gelten konnte, wurde nicht jedem beliebigen Traume Bedeutung beigelegt: die Theorie hatte daher die Unterscheidung erfunden von *ὄνειροι φυσικοί* und *ὄνειροι θεόπεμπτοι* oder *θεόπνευστοι*[2]; im letzteren Falle rühren, wie man sieht, die Träume von den Göttern her (allbekannt sind die Träume *ἐκ Διός*!). Der *δεισιδ.* hat also durchaus nicht, wie Immisch meinte, nur mit dämonischen Wesen zu tun. — Auch daß man die ungünstige Wirkung der Träume durch allerhand Mittel abwenden zu können glaubte, ist wohlbekannt; die Kommentare bieten dafür zahlreiche Beispiele. In diesem Punkte unterscheidet sich also der *δεισιδ.* mit nichten von dem Durchschnittsgläubigen seiner Zeit.

Selbstverständlich hat es im IV. und III. Jahrh. Freigeister gegeben, welche den Glauben an Traumzeichen abgeschworen hatten. Im Gegensatz zu den Stoikern, welche sich auch hier der Volksüberzeugung anschlossen, die in diesem Punkte ihrer Lehre von der *συμπάθεια* entgegen kam, verwarf Epikur wie alle *μαντική* so auch die Traumorakel[3]. Am schärfsten in ihrer Kritik sind auch hier wieder die unermüdlichen Bekämpfer jeglicher Deisidämonie, die Kyniker. Diogenes *πρὸς τοὺς περὶ τὰ ὀνείρατα ἐπτοημένους ἔλεγεν, ὡς ὑπὲρ ὧν μὲν πράττουσιν ὕπαρ οὐκ ἐπιστρέφονται, ὑπὲρ ὧν δὲ καθεύδοντες φαντασιοῦνται, πολυπραγμονοῦσιν*[4]. So lange er Steuerleute, Ärzte und Philosophen beobachtete, heißt es an einer anderen Stelle[5], hielt er den

---

[1] So verstanden bietet m. E. der Ausdruck *στεφανοῦν ὅλην τὴν ἡμέραν* keinen Anstoß.

[2] Dict. d. Ant. s. v. Divinatio, II 1, 307a. — Etwas anders der Christ Paphnuce, in An. France's Thais (S. 57): *il savait discerner les songes que Dieu envoie de ceux qui sont produits par les mauvais anges.*

[3] Die einschlägige Literatur ist verzeichnet bei Christ-Schmid II^{6} 239.

[4] Diog. Laert. VI 2, § 43. [5] Ibid. § 24.

Menschen für das vernünftigste aller Lebewesen; als er dann aber wieder auf das Treiben der *ὀνειροκρίται* und *μάντεις* aufmerkte, betrachtete er ihn als das albernste. Von Aristoteles wird uns Widersprechendes berichtet; nach Plutarch habe er von aller divinatio nur *τὸ καθ' ἐνθουσιασμὸν . . . καὶ τοὺς ὀνείρους* anerkannt [1]; anderswo heißt es, daß er Träume nicht als von den Göttern stammend, sondern als aus der Körperbeschaffenheit hervorgehend betrachtete [2].

Wir wissen nicht, ob Theophrastos den Traumglauben an und für sich für verwerflich gehalten hat; doch nichts berechtigt uns, dies anzunehmen; auch hier wird es wieder die kindische Übertreibung sein, welche er verhöhnen wollte. Der ängstliche Tropf sucht Beruhigung nicht bei einem, aber bei d e n Traumdeutern; es wird nicht wenige Leute dieses Schlages gegeben haben [3], und ihre Ansprüche waren mäßig [4]. Aber der Rat dieser Spezialisten gibt ihm seine Gemütsruhe noch nicht wieder; er wendet sich außerdem an allerlei *μάντεις* [5], an und für sich wieder kein ungewöhnliches Verfahren, wo doch ohne ihr Gutachten kaum ein wichtiges Unternehmen in Angriff genommen wurde und manche ihr Geschäft als Staatsbeamte betrieben [6]. Ja, er geht in seiner Hilflosigkeit so weit, daß er für die Deutung eines Traumes den Rat einholt von Vogeldeutern, einer Spezialität in der Wahrsagung, welche unsere griechische Überlieferung nur vereinzelt erwähnt.

§ 12. *καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστὰς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικός, ἐὰν δὲ μὴ σχολάζῃ ἡ γυνή, μετὰ τῆς τίτθης καὶ τῶν παιδίων.*

Durch eine gewaltsame Umsetzung hat Immisch die Worte *καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστάς* dem vorangehenden Satze angefügt, und den ganzen folgenden Paragraphen (*καὶ τῶν περιρραινομένων ἐπὶ θαλάττης ἐπιμελῶς δόξειεν ἂν εἶναι*)

[1] Plut. de placitis phil. V 1, 4. [2] Arist. de insomniis 2.

[3] Eine große Zahl erwähnt Alkiphron III 23, 1 (Schepers).

[4] In Aristophanes' Zeit erhalten sie 2 Obolen (Vespae 52).

[5] Über deren vielerlei Beschäftigung siehe Rohde, Psyche II 70, 4. Die *μαντική* ist eine *ἐπιστήμη θεωρητικὴ σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον συντεινόντων* (Stob II 67 W.).

[6] In Elis z. B., siehe von Scala, Staatsverträge S. 24 Nr. 33.

dem Reste des § 12 vorangestellt, indem er *πορεύεσθαι* in *πορευόμενος* ändert. Damit würde er uns eines der hübschesten Einblicke in das religiöse Leben des IV. Jahrhunderts berauben.

Nach ihm erregt die überlieferte Lesung u. a. diesen Anstoß, daß „das für alle Handlungen des *δεισιδ.* zu fordernde Motiv" fehlt. Wenn er mit dieser Forderung Recht hätte, würde seine Umsetzung ihr doch nicht Genüge leisten, denn auch so bleibt die Handlung des § 12 ohne Motivierung. Aber Immisch verkennt mit dieser Forderung eine Eigentümlichkeit des *δεισιδ.*, die eben darin besteht, daß er öfters Reinigungszeremonien vornimmt aus allgemeiner Fürsorge, ohne bestimmten Anlaß; so z. B. § 7 *πυκνὰ δε τὴν οἰκίαν καθᾶραι,* so § 13 (s. unten S. 65), so hier *κατὰ μῆνα.*

Schwerer scheint ein anderes Argument, das Immisch anführt, zu wiegen, daß nämlich *τελεῖν* nur einweihen, „den eigentlichen Akt der Aufnahme" bedeuten kann, in welchem Falle man natürlich nicht sagen könne, es finde *κατὰ μῆνα* statt. Diese Auffassung von der Bedeutung des Wortes *τελεῖν* und vor allem des Wortes *τελετή,* wiewohl sie von allen Lexika geboten wird, ist aber nicht richtig.

Nach den Lexika haben wir uns den Hergang der Bedeutungsentwicklung des Wortes *τελετή* in dieser Weise zu denken: 1. Vollendung, 2. Vollendung durch die Einweihung in die Mysterien, 3. allgemein: gottesdienstliche Feierlichkeit, Fest. In Wirklichkeit müssen wir uns die Sache, wenn man den Belegstellen Rechnung trägt, wie folgt vorstellen [1].

1. Die älteste Bedeutung ist die meist allgemeine: gottesdienstliche Handlung, Feierlichkeit, wie der Gebrauch des V. Jahrh. lehrt. Man spricht von den *τελεταί* der Götter im allgemeinen: *φυλάσσοντες μακάρων τελετάς* (Pind. Ol. III 41); *τελετὰς θεῶν εἰδώς* (Eur. Bacch. 72); *τελεταὶ τῶν θεῶν* (Ar. Pax 412), oder auch der Athener: *ἐν τελεταῖς Ἀθηναίων* (Pind. Nem. X 34). Mehr besagt es aber, daß allerlei Feste mit diesem Worte angedeutet werden, denen jegliche Form von Einweihung oder jeglicher Mysteriencharakter fremd ist: bei Euripides heißen die Choes *τελετή* (Iph. Taur. 959); Aristophanes redet von den Panathenaeen als *πάσας τε ἄλλας τελετὰς τῶν θεῶν* (Pax 418);

[1] Das Folgende beruht auf einem Teil des Materials, das von einem meiner Schüler gesammelt worden ist; eine ausführlichere Behandlung des Gegenstandes wird er in seiner Dissertation geben.

Herodot (II 171) nennt *τελετή* die Thesmophorien, in denen doch keine Weihe stattfand; auch die Olympischen Spiele heißen einmal *τελετή* (Pind. Ol. XI (X) 53). Bemerkenswert ist die Terminologie in Euripides Bakchai, wo dieselben Riten mit *τελεταί, ὄργια* und *ἱερά* angedeutet werden (237 u. 465 sqq.); auch Platon spricht abwechselnd von *τελεταὶ ἴδιαι* und *ἱερὰ ἴδια* (Legg. 908 u. 909). In dem Psephisma *περὶ Πλαταιέων,* das aufgenommen ist in der pseudo-demosth. Rede contra Neaeram (LIX 104), wird diesen das Bürgerrecht verliehen und Gemeinschaft in allem, *καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων, πλὴν εἴ τις ἱερωσύνη ἢ τελετή ἐστιν ἐκ γένους;* mit dem letzten ist augenscheinlich hier ein Gentilkult gemeint; für den Ausdruck kann man zur Vergleichung anführen eine Notiz bei Photius s. v. *ὀργεῶνες· πρῶτοι ὀργίων καὶ τελετῶν συγγενικῶν.*

Daß auch bei *τελετή,* gleich wie bei jedem Worte für gottesdienstliche Handlung, vor allem an Opfer, die heilige Handlung *κατ' ἐξοχήν,* gedacht wurde, ergibt sich aus Ar. Pax 412, wo Sonne und Mond wünschen, daß die griechischen Götter umkommen möchten *ἵνα τὰς τελετὰς λάβοιεν αὐτοὶ τῶν θεῶν*[1]. Sehr richtig erklärt also Hesych: *τελεταί· θυσίαι, ἑορταί, μυστήρια.*

Dieselbe allgemeine Bedeutung, heilige Handlung, Opfer, *ἱερόν*, *sacrum*, auch Fest, hat neben *τελετή* auch *τέλος* gehabt: die folgenden Beispiele können dieses dartun: Aisch. Pers. 203 *θέλουσα θῦσαι πέλανον ὧν τέλη τάδε·* derselbe fr. 383 N.² *ἔφριξ' ἔρως δὲ τοῦδε μυστικοῦ τέλους:* Eur. Medea 1382: *σεμνὴν ἑορτὴν καὶ τέλη προσάψομεν,* und fr. 327 N.² *καὶ θεοῖσι μικρὰ χειρὶ θύοντας τέλη τῶν βουθυτούντων ὄντας εὐσεβεστέρους.* Mir ist es nicht zweifelhaft, daß *τέλος* auch Fest bedeutet in den gewöhnlich anders erklärten Versen Od. IX 5 sqq.[2]; und nicht anders verhält es sich mit den Ausdrücken *γαμηλικὸν τέλος* bei Aisch. Eum. 821 und *νυμφικὰ τέλη* bei Soph. Ant. 1241[3]: sie bedeuten einfach: (religiöse) Ehefestlichkeit.

---

[1] Vgl. noch Ar. Vespae 876: *τελετὴν καινήν, ἣν τῶι πατρὶ καινοτομοῦμεν,* und Platon, Resp. 365 A: *θυσίαι . . . ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσι.*

[2] *οὐ γὰρ ἐγώ γέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι*
ἢ ὅτ' εὐφροσύνη μὲν ἔχῃ κατὰ δῆμον ἅπαντα . . .

Gemäß dieses Gebrauches hat wohl mit Recht Meineke bei Ar. Ranae 397 *μέλος ἑορτῆς* in *τέλος* geändert.

[3] Mir erscheint es sogar gewiß, daß die von Scholiasten und Lexikographen (Schol. Pind. Nem. X 18; schol. Ar. Thesm. 973, Pollux III 38, Hesych. s. v. *προτέλεια*) gegebene Versicherung *ὁ γάμος τέλος ἐστίν*, auf eine Deutung

Es ist leicht ersichtlich, wie diese Bedeutung entstanden ist; sowie Homer von *ἱερὰ ῥέζειν* (*sacra facere*) sprach, sagte man später *ἱερὰ* oder *θυσίας* oder *ὄργια τελεῖν* oder *ἐπιτελεῖν* [1]; man brauchte auch *ἐπιτελεῖν* ohne Objekt für „opfern“ [2]; ebenso *τελετὴν ἐπιτελεῖν* [3]. Das Opfer ist die Handlung *κατ' ἐξοχήν*, die heilige Handlung. Nicht „Vollendung, Vervollkommnung“ ist die älteste Bedeutung gewesen [4], sondern die sehr allgemeine „Vollziehung“, welche sich allmählich verengt hat; man vergleiche den analogen Prozeß in der Bedeutung moderner Worte wie „Ausführung, Aufführung“ u. ä.

Denselben Bedeutungswechsel wie *τελετή* hat das synonyme *ὄργια* durchgemacht: Handlungen, religiöse Feierlichkeiten (z. B. in dem wohlbekannten „solonischen“ Gesetze, das angeführt wird bei Gaius Digest. XLVII 22, 4), und Aisch. Septem 180 wo *ἱερὰ δήμια* = *πόλεως ὄργια*), dann Opfer (Soph. Ant. 1013 u. Trach. 769); weiter besonders die Feierlichkeiten zu Ehren von Demeter (Hymn. in Dem. 274 u. 476; Ar. Ranae 385; Herod. V 61), Dionysos (passim), Kybele (Eur. Bakch. 78), den Musen (Ar. Ranae 356); dann heißen *ὄργια* auch die religiösen Handlungen in dem orphischen [5] und samothrakischen Mysterienkult [6].

2. Die allgemeine Bedeutung „religiöse Feierlichkeit“ verengt sich zu der spezielleren: Reinigungsopfer, was bei dem großen Platz, den die Reinigungen im religiösen Leben der Griechen einnahmen [7], nicht wundernehmen kann; vor allem bei Platon begegnet uns öfters die Verbindung *καθαρμοὶ καὶ τελεταί* (Phaidros 244 E, Leges 815), *κεκαθαρμένος καὶ τετελεσμένος*

---

dieser beiden Stellen zurückgeht; wenn man also daraus gefolgert hat, die Ehe sei bei den Griechen ein Sakrament gewesen, beruht dieser Schluß auf einem Mißverständnis späterer Grammatiker; auch die der Ehe vorangehende *προτέλεια* waren nichts als „Voropfer“.

[1] Ditt. Syll.[3] 907: *ταυροβόλιον τελεῖν*, Herod. II 63: *θυσίας ἐπιτελεῖν*, Luk. de dea Syria 19 *ἱερὰ τελεῖν*.

[2] Ailian. Var. Hist. XII 61; Suidas *ὀργιάζων· θύων, ἐπιτελῶν*. Theopomp. fr. 314 (Hunt).

[3] Herod IV 79.

[4] Die Unwahrscheinlichkeit, daß eine so abstrakte, geistig verfeinerte Bedeutung an den Anfang der Bedeutungsentwicklung zu setzen wäre, ist schon von Miss Harrison (Class. Rev. 1914, 36 *The meaning of the word τελετή*) erkannt; ihre eigene Erklärung als „*the rite of adolescence initiation*“ (so schon Murray, Four Stages of Greek Religion, S. 46) wird wohl keinen Glauben finden.

[5] Herod. II 81.

[6] Herod. II 51.

[7] Ich erinnere nur an die Definition des Priesters bei Stob. Ecl. II 67 W: *τὸν γὰρ ἱερέα εἶναι δεῖν ἔμπειρον νόμων τῶν περὶ θυσίας καὶ εὐχὰς καὶ καθαρμοὺς* . . .

(Phaidon 69 C). Mit Platon Resp. 366 A: *ὠφελήσουσιν ἁγνιζομένους αἱ τελεταί* kann man vergleichen Eur. Bakch. 72: *ὅστις τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὰν ἁγιστεύει* (siehe auch Platon, Symp. 215 C: *τούς τε θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους*). Wichtig ist auch Platon, Resp. 560 D: *καθήραντες τὴν τοῦ κατεχομένου τε ὑπ' αὐτῶν καὶ τελουμένου τὴν ψυχὴν μεγάλοις τέλεσι,* insoweit sich aus dieser Stelle (wie aus Phaidon 69 C) ergibt, daß *τελεῖσθαι* passiv gebraucht werden kann in ungefähr demselben Sinne wie *καθαίρεσθαι*, gereinigt werden.

Bekannt sind die *τελεταὶ* (oder *τέλη* Dionys. de Dem. 22) *τῶν Κορυβάντων* (Platon Euthyd. 277 D), welche die *κάθαρσις* und *ἰατρεία* der *κορυβαντιῶντες* beabsichtigen [1]; wenn nun Platon an anderem Orte (Leges 790 D) von Frauen spricht, *αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι,* ist auch hier die Bedeutung von *τελεῖν*: vollziehen, rituell verrichten, klar, mit welcher die religiöse von *τελετή* und *τέλος* zusammenhängt.

Indem Reinigungszeremonien nicht zum wenigsten in den Mysterien stattfanden, nimmt es nicht wunder, daß *τελετή* und *τέλος* als eine Art pars pro toto auch für *μυστήριον* gesagt werden konnten; daß beide Worte in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht zusammenfallen müssen, ersieht man deutlich aus Ausdrücken wie: *ἡ τελετὴ τῶν μυστηρίων* (Isokr. Panegyr. 157), *τέλη μυστηρίων* (Eur. Hipp. 25), *μυστικὸν τέλος* (in einem Verse des Aischylos angeführt in dem Schol. ad Soph. Oid. Kol. 1049 Nauck [2] fr. 387). Der Sachverhalt wird am deutlichsten klargestellt in den Worten des Aristoteles [2]: *τὰ μυστήρια πασῶν τιμιωτάτη τελετή,* in welchen die allgemeinere Bedeutung von *τελετή* scharf hervortritt: so konnte *τελετή* im Sinne von *μυστήριον* gebraucht werden, übrigens in der klassischen Zeit nicht so oft, als man vielfach anzunehmen scheint.

Aus dem Umstande, daß *τελεταί* Reinigungen sind, welche den Zustand des Reinseins, der Weihe bewirken, ist der übertragene Gebrauch des Wortes zu erklären, für den Platon das älteste Beispiel bietet (Phaidros 249 C sqq.), wenn er von jemand sagt *τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται,* womit man vergleichen kann die Ausdrucksweise in den Prooimia des Charondas (Stob. IV 150 H) *τελεῖσθαι τε τὴν μεγίστην καὶ*

---

[1] Rohde, Psyche II 48 Anm. 1.

[2] Arist. Rhet. 1401 a 14; genau übereinstimmend mit dieser Umschreibung schreibt Suidas: *τελετή· θυσία μυστηριώδης ἡ μεγίστη καὶ τιμιωτέρα.*

τελειοτάτην τελετήν, ἀνδραγαθίαν. Später hat man sich also *τελετή* verwandt gedacht mit *τέλεος* und aus dem Worte den Begriff der Vollkommenheit herausgehört[1].

Eine Bedeutung, welche etwas von den hier genannten abweicht, muß man an einer Stelle der für die Kenntnis des Volksglaubens so überaus wichtigen Schrift von [Hippokrates] *περὶ ἱρῆς νούσου* annehmen. Kap. IV wird berichtet, daß die *μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται* sich auf mancherlei Wunder verstehen *εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινος γνώμης ἢ μελέτης.* Gegenüber der *γνώμη* und *μελέτη*, dem geschulten Verstand, (s. Thuk. I 138) werden *τελεταί* gestellt. Wilamowitz übersetzt dieses mit „Offenbarung", womit tatsächlich ein Gegensatz gewonnen wird, aber es dürfte für diese Bedeutung kein weiteres Beispiel anzuführen sein. Ich würde das Wort anders deuten. Die *τελεταί* sind Reinigungsriten, im höheren Sinn den Zustand des Reinseins herbeiführend, aber vielfach geübt von jener Klasse von *καθαρταί*, die Hippokrates auf eine Stufe mit *μάγοι* stellt; auch in Wirklichkeit werden die Reinigungsriten nicht zu unterscheiden gewesen sein von denen, welche wir magische nennen würden; und diese sind hier gemeint: *τελεταί* bei Hippokrates sind magische Riten. Eine Stütze findet diese Auffassung noch in einer Stelle bei Platon, wo in einem Atem genannt werden *αἱ θυσίαι καὶ αἱ τελεταὶ καὶ αἱ ἐπῳδαὶ καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα καὶ γοητεία*[2].

---

[1] Vergleiche die Erklärung des Wortes durch Chrysippos (Stoic. Vet. Fr. II. 1008, p. 299): *Χρύσιππός δὲ φησι τοὺς περὶ τῶν θείων λόγους εἰκότως καλεῖσθαι τελετάς· χρῆναι γὰρ τούτους τελε- ταίους καὶ ἐπὶ πᾶσι διδάσκεσθαι . . .*

[2] Platon, Symp. 202 E. — Der Unterschied, den die moderne Religionswissenschaft macht zwischen Religion und Magie, nach der für die erste bezeichnend sei das Gebet, in welchem der Betende, die Allmacht der Gottheit erkennend, dieser die Entscheidung überläßt, indessen die letztere charakterisiert sei durch den magischen Spruch oder Ritus, mit welchem man meint, die angerufene Macht zwingen zu können zu dem, was man wünscht — dieser Unterschied ist Platon und wohl allen seinen Zeitgenossen völlig unbekannt: *θυσίαι* und *ἐπῳδαί* (Rep. 364 B), *θυσίαι, εὐχαί* und *ἐπῳδαί* (Leges 909 b) stehen bei ihm auf einer Linie; er verhöhnt es an beiden Stellen, daß *ἀγύρται* (von Hipp. zusammen mit *μάγοι* genannt) behaupten, imstande zu sein, durch *ἐπαγωγαί* und *κατάδεσμοι* (magische Mittel also) die Götter zu — zwingen, würden wir erwarten, Platon aber sagt *πείθειν.* Im allgemeinen zieht er zwischen *τελεταί* und *θυσίαι* keine scharfe Grenze. Man muß vor allem auch nicht den Unterschied suchen wollen in dem größeren oder geringeren Ernst oder Fröhlichkeit. Eben die *τελεταί* nennt er öfters (Rep. 365 A; Leges 666 D)

Ziehen wir jetzt aus dem oben Gesagten das Fazit, indem wir zu unserer Stelle zurückkehren: *τελεταί* sind nicht ursprünglich oder auch hauptsächlich Einweihungen, und *τελεῖν* bedeutet nicht nur: einweihen; Handlungen, Riten also, welche man nur einmal in seinem Leben begehen kann. Man verstand darunter Reinigungsriten, an denen man wiederholt oder auch regelmäßig teilnehmen konnte, um so öfter, je nachdem man dringender der Reinigung zu bedürfen glaubte. *Τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστὰς πορεύεται* bedeutet einfach: er geht zu den Orpheotelesten, um sich reinigen zu lassen.

Diese regelmäßige, monatliche Teilnahme an den orphischen Riten, wobei der Vater von seiner Familie mitsamt dem Gesinde begleitet wird, ist einer der interessantesten und anziehendsten Züge im Bilde des *δεισιδ.*, welcher zu allerhand Erwägungen Anlaß gibt.

Bei dem unerwarteten Anblick einer *ὄφις παρείας* ruft er Sabazios an (§ 4). „Der *δεισιδ.* gehört, wie der *ὀψιμαθής* XXVII 8, zu den Mysten des Sabazios", bemerkte Immisch dabei. Beängstigt durch das Zeichen einer einen Mehlsack durchnagenden Maus wendet er sich zu dem offiziellen Deuter religiöser Schwierigkeiten, dem *ἐξηγητής*. Eifrig übt er den Kult seiner Hausgötter. Aber kaum weniger eifrig unterwirft er sich den orphischen Reinigungen. Mit alledem ist gesagt, daß wir in diesem *δεισιδ.* das älteste Beispiel vor uns sehen des antiken Synkretismus, welcher eigentlich nach der Mischung verschiedener Stämme und nachdem der Verkehr zwischen den Völkern des Altertums regelmäßig geworden war, zu keiner Zeit gefehlt hat und welcher ein unzertrennliches Korrelat zum antiken Polytheismus bildet. Zwischen unserem *δεισιδ.* und dem Kaiser Alexander Severus, der in seiner Palastkapelle die Bilder der Lares und Penates, des Apollonios von Tyana, Christus, Abraham und Orpheus aufgestellt hatte [1], ist kein prinzipieller, nur ein gradueller Unterschied.

Es gibt noch eine Frage, welche m. E. durch diesen Zug, die Erwähnung der Teilnahme an orphischen Reinigungen, beleuchtet wird. Man redet nicht selten von orphischen „Gemeinden". Bei mehreren Gelegenheiten hat Gruppe darauf hingewiesen, daß

---

zusammen mit *παιδία*. (Auch Plut. de superstit. c. IX nennt sowohl *ἑορταί* als *μυήσεις* unter den *ἥδιστα τοῖς ἀνθρώποις*.)

[1] Hist. aug. Alex. Sev. 29, 2.

man ohne triftigen Grund irgendeine Organisation, sei es von Gemeindegliedern, sei es von Gemeinden wechselseitig, nicht annehmen dürfe [1]. Der Ausdruck ist, weil anklingend an christliche Organisationen, sehr irreführend und geeignet, einen wesentlichen Unterschied zu verwischen: wer sich einer Christengemeinde angeschlossen hatte, trennte sich dadurch von jeder anderen Form der Gottesverehrung; er war eben Christ. Unser *δεισιδ.* aber nimmt regelmäßig teil an den orphischen Reinigungen, ohne daß man ihn deshalb einen „Orphiker" nennen darf: er entzieht sich durchaus nicht den sonstigen Religionsübungen. Sollte das nicht ebenso der Fall gewesen sein bei allen denjenigen, welche für die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse sich an die Orpheuspriester wandten?

Es braucht wahrlich nicht wunderzunehmen, daß der *δεισιδ.* bei diesen seinen Hort sucht. Was ihn vor Allem kennzeichnet, ist die ihn zu jeder Zeit und bei dem geringfügigsten Anlässen beschleichende Angst vor Befleckung, und das dementsprechende unaufhörliche Bedürfnis nach Reinigung [2]. Wie sollte sich ein derartiger Mensch nicht angezogen gefühlt haben von einem Kreise, in welchem die Überzeugung lebte oder auch gelehrt wurde, daß man nicht gelegentlich, durch bestimmte Ereignisse oder Erscheinungen, befleckt wurde, sondern chronisch unrein sei, unrein als Mensch, aus unreinen Menschen geboren, unrein durch die Erbsünde des Menschengeschlechtes. Eine solche Überzeugung muß Reinigungsriten ins Dasein gerufen haben, um vieles imponierender und ergreifender als die im gewöhnlichen Kult üblichen; wenn irgendwo, mußte hier der *δεισιδ.* Stillung suchen für die peinigende Qual seines beängstigten Gemütes. In der Inbrunst seines Sündengefühls wird er nicht abgeschreckt worden sein durch die Tatsache, daß die *Ὀρφεο-*

---

[1] Gruppe, Phil. Woch. 1920 Sp. 872; ders. Phil. Woch. 1921 Sp. 247. — So auch Monceaux, Dict. d. Ant. IV I 252a u. b.

[2] Über die mannigfaltige *καθαρτική* hat Rohde (Psyche II [6] 71 sqq.) manches zusammengestellt; mit Unrecht aber nimmt er an, sie sei hauptsächlich eine Erscheinung der „nachhomerischen Zeit" (als Ausnahmen nennt er selbst Il. I 313 sq.; Od. XXII 491 sqq.; Hesiod Erga 733—736); dabei berücksichtigt er zu wenig den Aufklärungscharakter der homerischen Poesie, welche namentlich die gottesdienstliche Praxis des Volksglaubens vorsätzlich ignoriert. Deswegen ist eine Versicherung: „Homer weiß noch nichts von Reinigung des Mörders", sofern sie bedeuten soll, daß dieser in seiner Zeit noch nicht existiert hat, unrichtig.

τελεσταί, wie die große Mehrheit der *καθαρταί* und die *ἀγύρται* Leute aus den unteren Schichten der Bevölkerung waren; daß dem so war, darf man schließen aus einer der drei Stellen, wo das Wort begegnet, an welcher es von dem *ὀρφεοτελεστής* Philippos heißt: *παντελῶς πτωχὸς ὤν*[1].

Sehr hübsch ist der kleine Zug, aus welchem sich ergibt, daß unser *δεισιδ.* mit seiner ganzen Familie, Kindern, Weib und Gesinde, dem monatlichen Gottesdienst beiwohnt. Es liegt hierin etwas von einer Gemütlichkeit und einfachen Frömmigkeit, in der man sich vielleicht die Religionsübung bei den „heidnischen" Griechen zu wenig vorstellt. Während man bei dieser Stelle notiert, daß auch in den eleusinischen und sonstigen Mysterien die Frauen zugelassen wurden, versäumt man hervorzuheben, daß eben auch im gewöhnlichen Kult solches Auftreten des Hausvaters inmitten seiner Familie das Normale gewesen sein wird, wenn auch unsere Überlieferung wenig davon weiß. Hierokles zählt es an erster Stelle unter den Pflichten der Ehefrau auf: *οἷα μέν ἐστιν ἐν ἑορταῖς συνεπιμεληθῆναι θυσιῶν καὶ ἱερουργιῶν*[2]; Aristophanes bietet uns wenigstens eine Parodie eines Familienopfers, wobei Dikaiopolis mit Weib, Tochter und Sklaven auftritt[3]. Aber einen wie tiefen Eindruck ein solcher gemeinsamer Gottesdienst auf das empfängliche Kindergemüt machen konnte, ergibt sich aus der Innigkeit, mit welcher der alte Platon dieser Jugenderinnerungen gedenkt[4]; wir ersehen aus seiner Beschreibung, daß dabei Erzählungen (*μῦθοι*) vorgetragen wurden, auch gewisse Aufführungen stattfanden, von denen wir mehr wissen möchten, die Plato aber nur als *ὄψεις* andeutet, *τοῖς μύθοις ἑπομένας, ἃς ἥδιστα ὅ γε νέος ὁρᾷ τε καὶ ἀκούει πραττομένας*, und mit welchen Stallbaum wohl mit Recht die von anderswo bekannten *λεγόμενα καὶ δρώμενα ἱερά* vergleicht; diese mögen also nicht auf die Mysterien beschränkt gewesen sein[5]. Ein sehr schönes Bild einer solchen Familienkultübung

---

[1] Kern, Orphicorum Fragmenta, T. 203.

[2] Hierokles *περὶ γάμου* bei Stob. IV p. 504 H. — Man vergl. auch Xen. Oecon. VII 7. [3] Ar. Ach. 241 sqq. [4] Platon, Leges 887 d.

[5] Mit Platons Beschreibung der opfernden und betenden Eltern (*τοὺς . . γονέας ὑπὲρ αὑτῶν τε καὶ ἐκείνων* (sc. *τῶν παίδων*) *ἐσπουδακότας καὶ . . . θεοῖς εὐχαῖς προσδιαλεγομένους καὶ ἱκετείαις*), vgl. man, was Phintys (bei Stob. IV 592 H) sagt von den Frauen *τὰς δαμοτελέας θυηπολούσας τῶι ἀρχαγέται θεῶι τᾶς πόλιος ὑπερ αὐτᾶς καὶ τῶ ἀνδρὸς καὶ τῶ παντὸς οἴκω*, ebenso ein hübsches Bild des einfach frommen Familienkults.

bietet ein Relief in der Münchener Glyptothek, wo Vater, Mutter und Kinder sich an dem Opfer beteiligen [1].

Im Anschluß an diese Stelle verwies Casaubonus auf ein nicht näher bezeichnetes Scholion zu Aristophanes, „*quod testatur circa finem singulorum mensium fieri solitas* τὰς μυστικὰς δαπανάς“. Er muß damit das Scholion ad Nubes 170 gemeint haben, wo die Worte des Strepsiades

ἐγὼ δ' ἀπόλλυμαι,
ὁρῶν ἄγουσαν τὴν σελήνην εἰκάδας,
οἱ γὰρ τόκοι χωροῦσι.

erklärt werden: ἤ τοι μετὰ τὴν εἰκάδα ὁ μὴν προσεγγίζει τῆι τριακάδι καὶ δανείων οἱ τόκοι αὐξάνονται, ἢ ὅτι αἱ μυστικαὶ ἡμέραι δαπανηραὶ ὑπῆρχον [2]. Die erstgenannte Erklärung gibt selbstverständlich das Richtige; aber liegt vielleicht der letzteren etwas Tatsächliches, eine monatliche Ausgabe für irgendein μυστικὸν τέλος zugrunde? Ich meine darlegen zu können, daß dem nicht so ist, indem ich zeige, wie diese Notiz auf die Welt, d. h. in den Kopf des Scholiasten gekommen ist.

Im attischen Sprachgebrauch bezeichnete das Wort μυστήρια auch die Tage, an welchen die Eleusinien stattfanden; Plutarch schreibt μυστηρίων ὄντων, wenn er meint „während der Mysterien“ [3]; Hesychios spricht von τοῖς μυστηρίοις [4]. Daher konnte man schreiben, wie im Scholion zu Ar. Ranae 324: μία τῶν μυστηρίων ἡ εἰκάς, ἐν ἧι τὸν Ἴακχον ἐξάγουσιν [5]. Tatsächlich war einer der Höhepunkte der ganzen Feier der Aufzug der unzähligen Teilnehmer der Prozession von Athen nach Eleusis, welcher am 20. Boedromion [6] stattfand, an der εἰκάς also oder

---

[1] Katalog Nr. 206; eine sehr gute Abbildung bei Lawrence, Later Greek sculpture Pl. 41 a.

[2] So lautet nämlich die allein verständliche Lesart der codices *NΘ* (in *Θ* fehlt ἡμέραι), wie mir die Herren v. Yzeren und Schepers auf meine Anfrage mitteilten; die Lesung bei Dindorf gibt keinen Sinn.

[3] Plut. Phokion XVIII 1: Εἰκάδι γὰρ ἡ φρουρὰ (Μακεδόνων) εἰσήχθη μυστηρίων ὄντων.

[4] Hesychios s. v. γεφυρισταί· οἱ σκῶπται, ἐπεὶ ἐν Ἐλευσῖνι ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῖς μυστηρίοις καθεζόμενοι ἔσκωπτον τοὺς παριόντας.

[5] Ebenso Hesychios s. v. Ἴακχος· . . . ἢ μίαν ἡμέραν τῶν μυστηρίων.

[6] Eur. Ion 1076; Andok. I 121; Plut. Phokion XXVIII; id. Camillus XIX; schol. Ar. Ranae 324. — Die Inschrift bei Ditt. Syll.³ 885, 19 nennt den 19. Boedromion; sie stammt aber aus dem III. J. n. Chr.

den *εἰκάδες*[1]. So konnte Andokides sagen, daß gegen ihn eine Klage eingeleitet war *ταῖς εἰκάσι, μυστηρίοις τούτοις,* am 20., und zwar in der Zeit der Mysterien. Nun hat man sich nur zu denken, daß im Anschluß an diese Stelle eine Glosse entstanden ist: *εἰκάσι· μυστηρίοις,* um zu verstehen, wie ein Scholiast mit dieser Glosse vor sich auf den törichten Gedanken gekommen ist, auch an der Aristophanes-Stelle sei mit *εἰκάδες μυστήρια* gemeint[2]; zu der Beifügung, daß diese Tage *δαπανηραί* gewesen seien, ist er dann weiter durch den Zusammenhang gebracht; von größeren Ausgaben anläßlich der Eleusinischen Feier selbst ist uns nichts Bestimmtes überliefert. Es stellt sich also heraus, daß dieser Mitteilung des Scholiasten jeder reale Grund fehlt und für die Existenz einer monatlich begangenen Mysterienfeier beweist sie selbstverständlich gar nichts.

Endlich gibt die Erwähnung der Frau in diesem Zug noch Anlaß zu einer Schlußbemerkung. Die Typen, welche Theophrastos beschreibt, sind lediglich Männer; allein diese gelten als Vertreter des Menschengeschlechts. Nur der Befolgung dieser von ihm selbst gesetzten Regel wird es zuzuschreiben sein, daß auch die *δεισιδαιμονία* an einem Manne dargelegt wird; tatsächlich sind es die Weiber gewesen, die am meisten „gottesfürchtig" waren, eben in dem Sinne, den Th. meint.

Platon, der in einer öfters von alten Autoren angeführten Äußerung den Glauben an die Unentrinnbarkeit des Schicksals namentlich den Weibern zuschreibt, da sie ja auch in allen Dingen am meisten konservativ seien[3], nennt auch den Feuereifer bei der Weihung von *ἴδια ἱερά* bezeichnend für Kranke und Männer, die in Gefahr sich befinden, weiter aber für *γυναῖκες διαφερόντως πᾶσαι*[4]. Wenn Perikles lebensgefährlich krank ist, sind es Weiber, welche ihm ein Amulett um den Hals hängen[5]. Die Warnung vor dem Gebrauch magischer Mittel,

[1] Der Plural Eur. Ion 1076, Andok. I 221, und öfters im Kalendergebrauch.

[2] Das Fragment eines Aristophanes-Kommentars Papiri Greco-egizi II 16 führt Andok. I 110—116 an; diese Rede ist offenbar den Scholiasten gut bekannt gewesen.

[3] Platon, Gorgias 512 E, angeführt von Cicero de nat. deor. I 20, 55 und Marcus Antonius VII 46.

[4] Platon, Leges 909 E.

[5] Theophr. fr. Wimmer (= Plut. Perikles). In der ähnlichen Anekdote, welche Plut. Apophth. Lac. 223 D von Kleomenes erzählt, sind es *καθαρταὶ καὶ μάντεις*. Von *γρᾶες περιάπτουσαι* spricht auch Plut. de superst. 7 in fine. Siehe noch die Stelle bei Dion von Prusa, oben S. 36 Anm. 4 in fine.

in Menanders Hiereia, ist an eine Frau, Rhode, gerichtet [1]. Polybios gebraucht an einer oben schon angeführten Stelle *γονυπετεῖν* und *γυναικίζεσθαι* als Synonyme [2]; anderswo spricht er von *δεισιδαιμονία ἀγεννὴς καὶ τερατεία γυναικώδης*... [3]. Wohl auf seiner Spur wandelnd erklärt Strabo, daß die Philosophie (*λόγος φιλόσοφος*) nicht imstande sei, die große Masse *προσκαλέσασθαι πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα καὶ πίστιν;* für sie ist die *δεισιδαιμονία* unentbehrlich; er sagt aber nicht: Masse, sondern *ὄχλος γυναικῶν καὶ παντὸς χυδαίου πλήθους* [4]. Dementsprechend versichert er an einer Stelle, wo er dartun will, daß ein Volk ohne Weiber unmöglich *θεοσεβής* sein kann: *ἅπαντες γὰρ* (der Rationalist ist ja immer überzeugt, daß Alle seiner Meinung sind!) *τῆς δεισιδαιμονίας ἀρχηγοὺς οἴονται τὰς γυναῖκας· αὗται γὰρ τοὺς ἄνδρας προκαλοῦνται πρὸς τὰς ἐπὶ πλέον θεραπείας τῶν θεῶν καὶ ἑορτὰς καὶ ποτνιασμούς· σπάνιον δ' εἴ τις ἀνὴρ καθ' αὑτὸν ζῶν εὑρίσκεται τοιοῦτος* [5]. In einer dem Phintys zugeschriebenen Schrift *περὶ γυναικὸς σωφροσύνας* wird den Weibern ans Herz gelegt *ἐν τᾶι θυσίαι τᾶι πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβέα ἦμεν καὶ μετρίαν,* und auch *τὰς θυσίας λιτὰς παριστάμεν τοῖς θεοῖς καὶ καττὰν δύναμιν, ὀργιασμῶν δὲ καὶ ματρωιασμῶν τῶν κατ' οἶκον ἀπέχεσθαι* [6], welche letztere Warnung die Versicherung Platons bestätigt, daß es namentlich die Weiber sind, die *ἴδια ἱερά* feiern. Das Weib soll, nach Periktione (*περὶ γυναικὸς ἁρμονίας*), die Götter verehren *νόμοισι τε καὶ θεσμοῖσι πειθομένην πατρίοισι* [7]. Sie soll, wie es Plutarch ihr einschärft, sich hüten, eigene Götter nächst denen ihres Mannes zu haben, und dafür Sorge tragen *περιέργοις θρησκείαις καὶ ξενίαις δεισιδαιμονίαις ἀποκεκλεῖσθαι τὴν αὔλειον* [8]. Es sind nach demselben *οἰκέται* und *γύναια*, bei denen die *ἀγύρται* ein empfängliches Gehör finden [9].

§ 13. *καὶ τῶν περιρραινομένων ἐπὶ θαλάττης ἐπιμελῶς δόξειεν ἂν εἶναι.*

Das *περιρραίνεσθαι* findet gewöhnlich, wie auch § 2 gesagt wird, mittels Weihwassers statt, *ὕδωρ καθάρσιον*, aus einem

[1] Menander fr. 245 K. [2] Polyb. XXX 25, 7.
[3] Polyb. XII 24, 5. [4] Strabon, Geogr. I c. 20.
[5] Strabon, Geogr. VII c. 297. [6] Stob. IV p. 590 u. 593 H.
[7] Stob. V p. 691 H.
[8] Plut. Praec. conj. c. XIX; vor demselben warnt [Lukian] Amores 42. — Soranus *περὶ γυναικείων παθῶν* II 4 fordert von der Hebamme, daß sie *ἀδεισιδαίμων* sei. [9] Plut. de Pyth. oraculis 25.

περιρραντήριον, welchem durch rituelle Handlungen die reinigende Kraft erteilt war [1]. Seiner Natur nach ist diese enthalten im Seewasser: *θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπων κακά* [2].

Auf zweierlei Weise kann man dessen wohltätige Wirkung zu seinem Nutzen verwenden. Man kann zuvörderst aus dem Meere geschöpftes Wasser, das auch *θάλασσα* heißt, in der eigenen Umgebung gebrauchen; so macht es der Priester in Kos: *θύει ἱαρεὺς καὶ ἀπορραίνεται θαλάσσαι* [3]; und eine reinigende Frau in einer Komödie des Diphilos:

> *θείωι τ' ἀσφάλτωι τε πολυφλοίσβωι τε θαλάσσηι*
> *ἐξ ἀκαλαρρείταο βαθυρρόου ὠκεάνοιο* [4].

Das Begräbnis-Reglement von Iulis schreibt vor, an dem Tage nach dem Sterbefall solle ein Freier *ἀποραίνεν τὴν οἰκίαν θαλάσσηι* [5].

Oder aber man begibt sich nach dem Strande, um sich dort durch Waschungen zu reinigen; so tat das Heer Agamemnons [6]. Von den Frauen in Tanagra berichtet Pausanias: *πρὸ τοῦ Διονύσου τῶν ὀργίων ἐπὶ θάλασσαν καταβῆναι καθαρσίων ἕνεκα* [7]. Am vierten Tage der eleusinischen Feier begaben sich die Mysten nach dem Meeresstrande behufs Reinigung vor den Weihen [8]. Bevor man den alten Chremylos in den Tempel hineinführte, brachte man ihn zum Meere, damit man ihn vorher reinigen könnte [9].

Aus den genannten Beispielen ist ersichtlich, unter welchen Umständen man sich diesem Ritus unterzog: entweder im Falle einer vorhergegangenen Befleckung (s. Anm. 4, 5 u. 6), oder wenn man sich in jenen Zustand vollkommener Reinheit bringen wollte, welcher für die Verrichtung irgendeiner heiligen

---

[1] Eur. Herc. 928; Scholion Ar. Pax 959; Athen. IX p. 409 b. Die gelegentlich erwähnte Hinzufügung von Salz (Menander fr. 530 Kock III p. 152; Theokr. XXIV 96) beabsichtigte wohl die künstliche Herstellung von Seewasser.

[2] Eur. Iph. Taur. 1193. — Cic. pro Roscio Am. § 71: Leichen von Verbrechern werden nicht in den Fluß geworfen, *ne, cum delati essent in mare, ipsum polluerent, quo cetera quae violata sunt, expiari putantur.*

[3] Ditt. Syll.[3] 1026, 23. [4] Diphilos fr. 126 Kock II p. 578.

[5] Ditt. Syll.[3] 1218, 15. [6] Ilias I 314. [7] Paus. IX 20, 4.

[8] Hesychios *ἅλαδε μύσται*, Ditt. Syll.[3] 93, 35; 540, 20; Polyainos, Strateg. III 11, 2.

[9] Ar. Plutus 656. — Weitere Beispiele noch Apul. Metam. XI 1; Apoll. Rhod. Argon. IV 669. — Mordbefleckte wuschen ihre Kleider vierzehnmal in den Meereswellen, Suidas s. v. *ἀπὸ δὶς ἑπτὰ κυμάτων*.

Handlung gefordert wird (s. S. 64 Anm. 3, 7, 8 u. 9). Aus alledem kann man erschließen, was das Ungewöhnliche in dem Auftreten des *δεισιδ.* und seines Gesinnungsgenossen in dieser Hinsicht gebildet hat: sie vollziehen die auffällige Zeremonie der Meertaufe ohne irgendeinen besonderen Anlaß; so sehr fühlen sie sich überhaupt und durchgängig befleckt und unrein, daß sie, sei es irgendwann, sei es an bestimmten Zeiten, ihr Bedürfnis nach Reinigung befriedigen müssen. Es ist diese Gemütsauffassung, welche Theophrastos auch hier wieder hat charakterisieren wollen[1]; die Reinigungsmittel an und für sich hat er wohl nicht brandmarken wollen. Nur von den Kynikern wissen wir bestimmt, daß sie das *περιρραίνεσθαι* prinzipiell verworfen und verhöhnt haben[2].

§ 14. *κἂν ποτε ἐπίδηι σκορόδωι ἐστεμμένον τῶν ἐπὶ ταῖς τριόδοις, ἀπελθὼν κατὰ κεφαλῆς λούσασθαι, καὶ ἱερείας καλέσας σκίλληι ἢ σκύλακι κελεῦσαι αὑτὸν περικαθᾶραι.*

Über den Anlaß, durch den der *δεισιδ.* sich hier befleckt fühlt, ist schon vieles vermutet worden, ohne daß die Sache zur Evidenz gebracht wäre. Auch die nachstehende Erklärung erhebt nicht den Anspruch völliger Gewißheit, erscheint aber mir wenigstens einleuchtender als die bisherigen.

Die Verunreinigung des *δεισιδ.* findet statt, indem er einen Mann erblickt, mit Knoblauch bekränzt, der sich mit irgend etwas betätigt an einem Straßenkreuzpunkt. Nun wissen wir, daß sich dort vorzugsweise die Bettler aufhielten; über das Los der Reichen im Jenseits redend, schreibt z. B. Menippos: *πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους ἦν ἰδεῖν ἐν ταῖς τριόδοις μεταιτοῦντας*[3]. Diese nehmen am liebsten Aufstellung dort, wo sich eine günstige Gelegenheit darbietet, um Speisen zu erhaschen: wo ein Festessen stattfindet[4], in der Nähe von Heiligtümern[5] und

[1] Solch privates Meertaufen bleibt auch später als Ausdruck von *δεισιδαιμονία* gelten: Plut. de superst. c. III: *τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν καὶ βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλασσαν.*

[2] Diog. Laert. VI 2, 42: *ἰδών τινα περιρραινόμενον, ἐπεῖπε* (sc. Diogenes Cynicus): *ὦ κακόδαιμον, οὐκ ἐπίστασαι, ὅτι ὥσπερ τῶν ἐν γραμματικῆι ἁμαρτημάτων περιρραινόμενος οὐκ ἂν ἀπαλλαγείης, οὕτως οὐδὲ τῶν ἐν τῶι βίωι;*

[3] Lukian. Nekyomanteia 17.

[4] Platon. Sympos. 203 B: *ἐπεὶ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα, οἷον δὴ εὐωχίας οὔσης, ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ θύρας.*

[5] Plautus, Rudens 140 *heus tu qui fana ventris causa circumis.* Suidas

Altären [1]. Diese waren auch zu haben an den Kreuzwegen; wurde doch hier Hekate, die Herrin der Totengeister, welche man sich daselbst umherirrend dachte, verehrt (*Τριοδῖτις* heißt sie deswegen [2]), indem man ihr Speiseopfer darbrachte: *κατὰ δὲ νουμηνίαν οἱ πλούσιοι ἔπεμπον δεῖπνον ἑσπέρας, ὥσπερ θυσίαν τῇι Ἑκάτηι,* berichtet der Scholiast zur Erklärung von Ar. Plutus 594 sqq.; und an denselben Brauch dachte der Grammatiker, welcher schrieb [3]: *Ἑκαταῖα· τὰ τῇι Ἑκάτηι θυόμενα, ἅπερ ἐστὶ τῶν νεκρῶν ἐναγίσματα* [4]. Diese für Hekate bestimmten Speisen wurden von den Bettlern aufgehoben: das wird uns mitgeteilt in dem eben angeführten Aristophanes-Scholion: *οἱ δὲ πένητες ἤρχοντο πεινῶντες, καὶ ἤσθιον αὐτὰ καὶ ἔλεγον ὅτι ἡ Ἑκάτη ἔφαγεν αὐτά,* und bestätigt durch Lukians Erzählungen von Kynikern [5]. Für uns ist in diesen Mitteilungen wichtig, daß dieses Wegnehmen von für eine Göttin bestimmten Speisen als etwas Gewöhnliches berichtet wird [6], obwohl man doch erwarten müßte, daß es als eine schlimme Tat von *ἀσέβεια* betrachtet und gerügt würde. Tatsächlich wird an einer Stelle das *Ἑκαταῖα κατεσθίειν* als Frevel und arger Spott mit dem Heiligen genannt [7]. Wie wird das erstere zu erklären sein?

Das Opfer, aus welchen Bedürfnissen auch immer hervor-

---

s. v. *ἐναύειν· τὸ ἱκετεύειν πρὸς τοῖς ναοῖς.* — Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, I p. 117 sq.

[1] Harpokration s. v. *βωμολοχεύεσθαι· κυρίως ἐλέγοντο βωμολόχοι οἱ ἐπὶ τῶν θυσιῶν ὑπὸ τοὺς βώμους καθίζοντες μετὰ κολακείας προσαιτοῦντες.* — Einer der genannten Sammelplätze muß gemeint sein, wenn Diog. Laert. VII 22 von Zenon erzählt, daß er einen unbedeutenden Geldprotzen *ἐκάθισεν εἰς τὸν τῶν πτωχῶν τόπον, ὥστε συναναπρίβεσθαι τοῖς ῥάκεσιν αὐτῶν.*

[2] Gruppe, Mythologie 1291, 1. [3] Anecd. Gr. (Bekker) 247, 27.

[4] Weitere Stellen, wo diese *δεῖπνα* erwähnt werden: Soph. fr. 668 N [2] (= Pollux VI 83); Plut. Qu. Rom. 68; id. Qu. conviv. VII 6, 3 in fine. — Nach den *τρίοδοι* brachte man auch die *καθάρματα* und *ἀπολύματα*, mit welchen man ein Haus gereinigt hatte (Harpokration s. v. *ὀξυθύμια*); vgl. schol. Theocr. II 36: *ἱδρύοντο δὲ τὴν Ἑκάτην ἐν ταῖς τριόδοις, ὅτι ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μιασμάτων ἡ θεός.* Die Erklärung wird wohl die sein, daß die Reinigung eines Hauses gewöhnlich nach einem Sterbefall stattfand (siehe oben S. 41) und die Reinigungsmittel deswegen Hekate als Herrin der Totengeister geweiht wurden.

[5] Lukian. Dial. mort. I 1; Cataplus 7.

[6] Wenn Plutarch, Qu. conv. VII 6, 3 von *οἱ τῇι Ἑκάτηι καὶ τοῖς ἀποτροπαίοις ἐκφέροντες τὰ δεῖπνα* sagt, daß weder sie selber noch ihre Hausgenossen davon aßen, ist doch klar, daß man es gewöhnlich fand, wenn andere das taten. [7] Demosth. LIV 39.

gegangen, ist eine der Gottheit dargebrachte Gabe, welche diese nach der Meinung der Darbieter zu sich nimmt. Die einfache Tatsache, daß in Wirklichkeit die hingelegten Speisen unangerührt liegen bleiben, erschüttert diesen Glauben zwar nicht, hat aber überall dazu geführt, daß man sich nach Mitteln umsah, wodurch der Hoheit der Götter nicht Eintrag getan wurde und man dennoch den guten Gaben eine nützliche Bestimmung geben konnte. Von den Opfertieren wurden die besten Teile von den Menschen, den Opferdarbringern und den Priestern, konsumiert oder verkauft; wird man alle unblutigen Opfer der Verbrennung oder der Verwesung preisgegeben haben? Selbstverständlich nicht; man wird sie den Hungernden überlassen haben, deren Sache es nur war, *des accommodements avec le ciel* zu treffen. Eines von diesen wird gewesen sein, daß man von dem Hingelegten nichts wegnahm ohne sich durch ein apotropäisches Mittel vor dem Zorne der Götter zu schützen. Apotropäische Kraft besaß unter vielen anderen Dingen der Knoblauch [1], der von allen wohl das billigste gewesen sein wird; der *πτωχὸς πεινῶν* hatte sich nur einige wenige Blättchen auf den Kopf zu legen, und die Götter ließen ihn gewähren. Auch den Menschen wird im allgemeinen seine Handlung erlaubt vorgekommen sein, durch die Sitte gerechtfertigt. Nicht aber dem *δεισιδ.*; er betrachtet sie nach wie vor als frevelhaft und hält sich schon durch den Anblick für befleckt; er eilt davon und ergreift seine Maßregeln.

Er fängt an mit einer den ganzen Körper reinigenden Brause, einer Art von Reinigung, welche wir kennen gelernt haben aus einem Statut betreffs des Betretens einer Kapelle des Men Tyrannos, aus dem II. oder III. Jahrh. n. Chr. in Attika [2]. Aber das genügt ihm nicht; er ruft die Hilfe an, nicht eines, sondern verschiedener sachverständiger Weiber, die ihn *περικαθᾶραι* sollen; die von diesen angewandten Mittel sind uns auch anderswoher bekannt: die Meerzwiebel, *σκίλλα* oder *σχῖνος* [3]; die nächste Parallele bietet das Fragment aus einer Komödie des Diphilos, wo es ebenso von einer *γραῦς* in Anwendung gebracht wird [4]. Die *κάθαρσις* mittels eines jungen Hundes, der

---

[1] S. u. a. Babick, De *δεισ.* veterum quaestiones S. 16.

[2] Ditt. Syll.³ 1042, 4 . . *λουσαμένους κατακέφαλα αὐθημερὸν εἰσ[πορεύ]εσθαι.*

[3] Z. B. Kratinos fr. 232 (Kock I 82); Lukian, Nekyom. 7. Svoronos, *Λαογραφία* VIII (1923) 164 ff.

[4] Diphilos fr. 126 (Kock II 557).

περισκυλακισμός, wird erwähnt bei Plutarch, Quaestiones Romanae 68.

In seinem Bedürfnis nach Reinigung wendet sich der *δεισιδ.* diesmal nicht an Männer, *καθαρταί*, sondern an gewisse Weiber, hier *ἱέρειαι* genannt. Tatsächlich haben bei der Ausübung kathartischer und im allgemeinen magischer Praktiken Weiber eine wichtige Rolle in Griechenland gespielt. In der ältesten Erwähnung von Berufsreinigern, bei [Hippokrates] über die heilige Krankheit, werden nur Männer genannt: *μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες* [1]. In den *Ξάντριαι* aber des Aischylos, aus welcher Tragödie Platon einen Vers anführt, erschien Hera in der Gestalt einer *ἱέρεια ἀγείρουσα* [2]. Aus einer anderen Stelle bei Platon ist ersichtlich, daß es Weiber gab, welche gewisse Formen religiösen Wahnsinns mittels irgendwelcher magischer Riten heilten; genannt werden dort *αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι* [3]. Bekannt ist, daß die Mutter des Aischines eine Frau war, *τελοῦσα*, oder wie es anderswo heißt, *τελοῦσα καὶ καθαίρουσα* [4], bei welchen Tätigkeiten ihr Sohn als Ministrant amtierte. Dasselbe wird uns berichtet von Epikur: *σὺν τῆι μητρὶ περιιόντα αὐτὸν ἐς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγιγνώσκειν* [5]. Wie aus der letztgenannten Stelle ersichtlich, sind es vielfach ältere Weiber gewesen; tatsächlich ist öfters die Rede von *γρᾶες*. Die Aussage über das Treiben der Mutter Epikurs findet eine Erläuterung in einem Fragmente Menanders:

οὐδείς μ' ἀρέσκει περιπατῶν ἔξω θεὸς
μετὰ γραός, οὐδ' εἰς οἰκίαν παρεισιὼν
ἐπὶ τοῦ σανιδίου [6].

In dem oben schon angeführten Fragmente des Diphilos über die Reinigung von Proitos' Tochter ist es ebenfalls eine *γραῦς*, welche sie vollzieht [7]. Schon oft zitiert zu unserer Stelle sind einige Verse Menanders, welche, wie sich jetzt herausgestellt hat, seiner Komödie Phasma entlehnt sind:

περιμαξάτωσάν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλωι
καὶ περιθεωσάτωσαν [8].

---

[1] [Hippokr.] *περὶ ἱρῆς νούσου* c. 2.
[2] Platon, Resp. 381 D. [3] Platon, Leges 790 d.
[4] Dem. XVIII 259; XIX 199; XIX 249. [5] Diog. Laert. X § 4.
[6] Menander fr. 202 Kock III 58. [7] S. 64 Anm. 4.
[8] Menander fr. 530 Kock III 152; ed. Jensen p. 126 v. 54 f.

Ebenso die Worte aus Plutarchs Abhandlung *περὶ δεισιδαιμονίας* (c. III): *τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν*[1].

Daß es besonders auch Weiber gewesen sind, welche sich die Reinigung zum Beruf gemacht haben, beweist schon die Existenz besonderer Worte mit weiblichem Suffix: Leukothea, die *μήτηρ τελοῦσα* des Aischines, heißt bei Suidas *τελέστρια*[2]. Auch das Wort *καθάρτρια* hat existiert, wenn auch damit an der einzigen von den Lexika angeführten Stelle die *Μήτηρ θεῶν* bezeichnet wird[3]. Die *ἱέρειαι ἀγείρουσαι*, welche Platon erwähnt[4], haben auch *ἀγύρτριαι* geheißen[5]. Von *μάγος* scheint erst in späterer Zeit eine weibliche Form in Gebrauch gekommen zu sein: *μάγισσα* und *μαγεύτρια*[6]. Um so zahlreicher sind die Benennungen für Weiber, welche die *γοητεία* (eine Tätigkeit, wie wir oben sahen, kaum von *μαντική* und Reinigung durch *τελεταί* unterschieden[7]) ausübten: *γοητεύτρια, γοῆτις, βαμβακεύτρια, μαγγανεύτρια, φαρμακεύτρια, φαρμακίς, φαρμακίστρια*[8]. Nach ihrer reinigenden Tätigkeit hießen sie *περιαγνίστριαι*[9], oder auch nach dem speziellen Verfahren *περιμάκτριαι*[10] oder *ἀπομάκτριαι*[11]. Von bestimmten reinigenden oder rituellen Handlungen wurden die Namen *ἀντλήτρια*[12] und *ἐγχυτρίστρια*[13] hergeleitet.

Weiber dieser Art wurden aber auch mit dem allgemeinen, an unseren Stellen gebrauchten Ausdruck *ἱέρεια* angedeutet.

---

[1] Clemens Alex. Paedag. III 269 spricht von *ἀγύρται καὶ μητραγύρται καὶ βωμολόχοι γραῖαι.* [2] Suidas s. v. *Αἰσχίνης.*

[3] Schol. ad Pind. Pyth. III 139. [4] Platon, Resp. 381 D.

[5] Aisch. Agam. 1273; Philostratos A. T. III 43.

[6] S. die Stellen in den Lexika.

[7] Oben S. 57; vgl. noch Andronicus *περὶ παθῶν* 5 (= v. Arnim, Stoic. Vet. Fr. III 401): *γοητεία δὲ ἡδονὴ κατ' ἀπάτην* (Stob. ecl. II 91, 20 W: *δι' ὄψεως κατὰ ἀπάτην*) *ἢ διὰ μαγείας.* Eine Monographie über das antike Hexenwesen fehlt noch.

[8] Für die nicht zahlreichen Stellen, wo diese Worte vorkommen, siehe den Thesaurus.

[9] Hesychios s. v.; er gebraucht das Wort auch einmal zur Erklärung des uns nicht weiter bekannten *ἐγκιλικίστρια.* [10] Plut. de superstitione c. III.

[11] Pollux VII 188. Für *ἀπομάττειν* siehe Harpokration; *ἀπομάκτης* erklärt Hesychios mit *περικαθάρτης*; und *περικαθαίρειν* umschreibt Suidas s. v.: *ἀναλύων τὸν πεφαρκαμευμένον ἢ τὸν γεγοητευμένον.*

[12] Schol. Lukian, Dial. Deorum II 1: *τὰ δὲ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων* (sc. *χοιρίων*) *εἰς τὰ μέγαρα καταναφέρουσι ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν.*

[13] Für die Bedeutung dieses Wortes siehe: Bolkestein, The Exposure of Children at Athens and the *ἐγχυτρίστριαι*, Class. Philology XVII (1922) 222 sqq.

Die *φαρμακίς* Theoris, deren Hinrichtung Demosthenes erwähnt [1], wird von Harpokration *μάντις* [2], von Plutarch *ἱέρεια* genannt [3]; mit demselben Worte wurde Aischines' Mutter von Demosthenes belegt und in einem Atemzug genannt mit der *φίλτρα ποιοῦσα* Ninos [4]. Auch hierin darf man einen Beweis dafür sehen, daß zwischen dem offiziellen Kult und den privaten Religionsübungen kein prinzipieller Unterschied gemacht wurde.

§ 15. *μαινόμενον δὲ ἰδὼν ἢ ἐπίληπτον φρίξας εἰς κόλπον πτύσαι.*

Die Anschauung, daß ein Geisteskranker von einem Geiste oder Gotte „besessen“ ist, war auch in Griechenland, wie in der ganzen Welt, allgemein verbreitet; die Belegstellen für diesen Glauben sind zusammengestellt von Tambornino, De antiquorum daemonismo. Der gewöhnliche Ausdruck für „besessen sein“ ist (*κακο*)*δαιμονιᾶν* oder *δαιμονίζεσθαι* [5], aber daß auch hier nicht ausschließlich an die Wirkung von Dämonen, in Gegensatz zu Göttern, gedacht wurde, ersieht man aus Wörtern wie *θεοβλαβής, θεομανής.*

Noch deutlicher tritt dieses zutage bei den Ansichten über *ἐπίληπτοι;* wenn der Autor der Schrift *περὶ ἱρῆς νούσου* die herrschende Auffassung bekämpft, gibt er als den Inhalt davon an, die Krankheit sei *θεῖον, ὑπὸ θεοῦ γίγνεσθαι, θεός αἴτιός ἐστι;* er gebraucht übrigens neben *τὸ θεῖον* auch *τὸ δαιμόνιον.* Gewisse Symptome im Krankheitsprozesse schreibt man Poseidon zu, andere Apollon, Ares, Hekate, Göttern also; man versucht ihre Heilung mittels *ἐπαοιδαὶ καὶ καθαρμοί* [6].

Der *δεισιδ.* fürchtet Ansteckung durch den Anblick dieser Kranken und speit sich in den Busen seines Kleides, ein apotropäisches Mittel, von dessen Anwendung uns nicht wenige Beispiele überliefert worden sind [7]; es scheinen auch hier wieder

---

[1] Demosth. XXV 79. [2] Harpokration s. v. *Θεωρίς.*

[3] Plut. Demosthenes XIV in fine.

[4] Demosth. XIX 281 und Scholion. Den Fall Ninos, der einen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen gemacht zu haben scheint, erwähnt Dem. noch XXXIX 2 und XL 9.

[5] Tambornino, p. 55; die Besessenen heißen auch *ἔνθεοι,* ebendaselbst; ohne Grund hat Wide (Gercke-Norden II [3] 220) daraus geschlossen, daß die dämonischen Funktionen von Göttern übernommen sind.

[6] [Hipp.] *περὶ ἱρῆς νούσου* passim.

[7] Die meisten sind zusammengestellt von Sittl. Die Gebärden p. 117 sqq.

besonders die Weiber gewesen zu sein, die sich in dieser Weise betätigten[1]. Er tut dies *φρίξας;* das *φρίττειν ἅπαντα* ist eben charakteristisch für den *δεισιδαίμων*[2].

Wenn eine, wahrscheinlich sehr geringe Zahl von Griechen auch Geisteskrankheiten und Epilepsie als normale Krankheiten betrachtet hat, wird es ebensosehr aufgeklärte Leute gegeben haben, denen für diese Fälle die Anwendung apotropäischer Mittel als minderwertig und verwerflich galt; zu diesen gehörte offenbar Theophrastos. Daß er sich in seinem Urteil über den Umfang dieses magischen Glaubens irrte und die Zahl derjenigen, welche die von ihm geschmähte Geberde anwandten, zu niedrig anschlug, ist wohl sicher; ist dies doch ein Irrtum, den die Gebildeten und Aufgeklärten aller Jahrhunderte begangen haben und immer wieder begehen.

[1] Scholion ad Theokr. VI 39: *ποιοῦσι γὰρ καὶ μέχρι τοῦ νῦν μάλιστα τοῦτο αἱ γυναῖκες τὸ νεμεσητὸν ἐκτρεπόμεναι.*

[2] Plut. de aud. poetis VIII (26 C): *Δεῖ δὲ μὴ δειλῶς μηδὲ ὥσπερ ὑπὸ δεισιδαιμονίας ἐν ἱερῶι φρίττειν ἅπαντα καὶ προσκυνεῖν.*

III

Nach diesen ausführlicheren Erörterungen ist es leichter, kurz zusammenzufassen, wodurch sich der *δεισιδαίμων* von dem religiösen Glauben und der religiösen Praxis der Mehrzahl seiner Zeitgenossen unterscheidet; es muß dabei auch versucht werden, mit Hilfe des eben nicht Vielen, was wir aus den erhaltenen Schriften und Fragmenten von Theophrastos' religiösen Anschauungen wissen, zu ermitteln, was dieser als das Eigentümliche in der Geistesverfassung und dem Auftreten des *δεισιδαίμων* hat darstellen wollen.

Eines steht vollkommen fest: er unterscheidet sich nicht von seinen Mitbürgern dadurch, daß sein Geist sich besonders mit Dämonen beschäftigen sollte, während die anderen sich an die Götter hielten. Der Sprachgebrauch dieser Zeit macht keinen Unterschied zwischen *τὸ δαιμόνιον* und *τὸ θεῖον*, und jedenfalls nicht in dem Sinne, daß mit dem ersteren böse, mit dem letzteren gute Mächte gemeint sein sollten. Tatsächlich spielen auch in Theophrastos' Charakteristik die Götter genau dieselbe Rolle wie die Dämonen. Indem der *δεισιδ.* sich mit beiden beschäftigt, unterscheidet und kennzeichnet er sich nur durch die besondere Haltung, welche er beiden gegenüber annimmt.

Diese Haltung wird ganz und gar bestimmt durch A n g s t. Andere mögen, wenn auch gottesfürchtig, dennoch mit Würde und manchmal mit Freimütigkeit den Göttern entgegentreten —: *Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε·* redet Theognis den höchsten Gott an [1] —, der *δεισιδ.* ist immer angsterfüllt; die Gottheit, auf welche andere ihre Hoffnung setzen, ist für ihn nur Anlaß zu Furcht [2].

Woher diese Angst? Zweierlei Ansichten könnten als Er-

[1] Theognis 373.

[2] Plut. de superstit. c. VIII: *Ἀρετῆς γὰρ ἐλπὶς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις.*

klärung gedacht werden, welche übrigens einander nicht ausschließen. Seine Angst könnte in der Anschauung wurzeln, daß die Gottheit eine Macht sei, welche Gefallen daran findet, dem Menschen immer etwas Böses anzudrohen oder zuzufügen. Es wäre auch möglich, daß der mit Angst vor der Gottheit erfüllte durch ein lebendiges Sündengefühl, das Bewußtsein eigener Nichtswürdigkeit geleitet wurde.

Das erstere sieht Plutarch als den Grund an; nach ihm betrachten die *δεισιδαίμονες* die Götter als *λυπηροὺς καὶ βλαβερούς*, als *ἐμπλήκτους, ἀπίστους, εὐμεταβόλους, τιμωρητικούς, ὠμούς, μικρολύπους*, sie haben eine Vorstellung von *κακοὶ ἀθάνατοι*, sie sagen *τὰ φαῦλα περὶ τῶν θεῶν*[1]. Theophrastos wird derselben Meinung gewesen sein: in dem uns erhaltenen Teil seiner Schrift *περὶ εὐσεβείας*[2] nennt er zwei Gruppen von Leuten mit falscher religiöser Anschauung: *οἱ μὲν ἄθεοι γεγόνασι τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ κακόφρονες, μᾶλλον δὲ κακόθεοι λεχθέντες ἂν ἐν δίκῃ διὰ τὸ φαύλους καὶ μηθὲν ἡμῶν βελτίους ἡγεῖσθαι τὴν φύσιν εἶναι τοὺς θεούς*[3]. Die letzteren, mit welchen wohl dieselben Leute gemeint sind, die nach Platon die Götter als *εὐπαραμύθητοι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγόμενοι*[4] betrachten, können kaum andere gewesen sein als die *δεισιδαίμονες*.

Von einem Sündengefühl läßt sich in der Charakteristik des *δεισιδ.* keine Spur erweisen; die Befleckungen, von welchen er sich heimgesucht fühlt — ein Gefühl, das sich kaum von der Angst vor irgendeiner unbekannten Gefahr scheiden läßt — sind alle magischer, jedenfalls ganz äußerlicher, nicht ethischer Natur[5].

---

[1] Plut de superstit. c. III, XI, IV, X.

[2] Sie ist bekanntlich von Porphyrios benutzt in seiner Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* und das Exzerpt enthält daher leider nur die auf diesen Gegenstand bezüglichen Erörterungen, nichts Prinzipielles über *εὐσέβεια*. Plutarch und andere stellten die *εὐσέβεια* als Zwischenglied zwischen *δεισιδαιμονία* einer-, und *ἀθεότης* andrerseits; das sieht ganz peripatetisch aus; und tatsächlich bietet Stobaios (Ecl. II 147 W) als peripatetisch die Definition: *εὐσέβειαν . . . εἶναι ἕξιν θεῶν καὶ δαιμόνων* (N. B.) *θεραπευτικήν, μεταξὺ οὖσαν ἀθεότητος καὶ δεισιδαιμονίας*. Dennoch kann man nicht mit Sicherheit sagen, daß schon Theophrastos diese Reihe gekannt habe; man darf ja nicht vergessen, daß bei ihm, wie in der älteren peripatetischen Schule (z. B. [Arist.] *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* 1250 b 22: *πρώτη τῶν δικαιοσυνῶν . . . ἡ εὐσέβεια· πρὸς τοὺς θεοὺς, εἶτα πρὸς δαίμονας, εἶτα πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἶτα πρὸς τοὺς κατοιχομένους*) das Wort einen viel ausgedehnteren Sinn hatte: siehe das Fragment bei Stob. III 207 H.

[3] Porphyrios II c. 7 (Bernays, S. 56). [4] Platon, Leges 885 b.

[5] Dasselbe gilt von den *ἁμαρτίαι*, welche Plutarchs *δεισιδ.* *ἐξαγορεύει*;

Seine Angst vor der Gottheit zeigt sich auf zweierlei Art: erstens, wie der Feigling im Dunkel vor jedem Laut erschrickt, sieht er in fast jeder ungewöhnlichen Erscheinung ein Zeichen der Gottheit und fühlt sich dadurch bedroht oder befleckt. Und zweitens genügen ihm in seiner Angst die üblichen einfachen Mittel zur Abwehr nicht, sondern er sucht sein Heil in einer Anhäufung von Reinigungen.

Es ist wohl vor allem das erstgenannte Verfahren, das dazu geführt hat, immer und immer wieder den *δεισιδαίμων* zu übersetzen mit „Abergläubischer"; pflegen wir doch das Wertlegen auf Vorzeichen als das wichtigste Merkmal des Aberglaubens zu betrachten. Mit dieser Übersetzung geschieht aber dem Begriff der *δεισιδαιμονία,* wie er von Theophrastos gebildet ist, unrecht. Erstens ist es von vornherein schon wenig wahrscheinlich, daß ein Ausdruck wie „abergläubisch", dem unvermeidlich etwas stark Subjektives anhaftet, die richtige Wiedergabe sein kann für ein Wort, mit dem ein religiöser Typus in einer von der unsrigen stark abweichenden geistigen Welt gekennzeichnet wird [1]. Aber auch wenn wir dieses Bedenken allgemeiner Art außer Betracht lassen, gibt es einen triftigen Grund, um eben in diesem Fall den Ausdruck für unanwendbar zu halten. Dasjenige, was wir als das Wichtigste in den An-

---

es ist hier so wenig von einem wirklichen Sündenbewußtsein die Rede als in den sog. Bußpsalmen der Babylonier oder den Ergüssen der Kleinasiaten, welche Steinleitner nicht ganz glücklich als Beichte bezeichnet hat.

[1] Ein deutliches Beispiel dafür, daß man bei der Beurteilung unseres Charakters völlig subjektiv verfährt, ist es wenn Rieß (Ancient Superstition, Transact. of the Amer. Phil. Ass. XXVI S. 44 Anm.) als „superstitions proper" anerkannt, „the „Angang" of the weasel and the owl, the spitting at the sight of a maniac or an epilectic, and perhaps the unlucky foreboding of the nibbled grain-bag", dagegen alles andere, „the beliefs concerning the snake, the purificatory rites in the morning, and the consultation (?) of the Ὀρφεοτελεστής once a month, as well as the fear of uncleanliness caused by the touch of tombs and women in confinement" rechnet „to the sphere of popular religion". Das Vorstehende hat gezeigt, daß diese Unterscheidung ganz willkürlich ist, wenn man ausgeht nicht von unserer, sondern von der antiken Weltanschauung. — Es wird wohl nicht möglich sein den Begriff Aberglauben ganz befriedigend zu definieren. Am tiefsinnigsten hat wohl Pascal geurteilt (nach ihm besteht die „superstition" in „se soumettre en tout, manque de savoir où il faut juger", „le désaveu de la raison dans les choses qui ne sont par de foi". Pensées sur la religion. Ch. V. Soumission et usage de la raison); aber mit solch einer Definition kann der Religionshistoriker nichts anfangen. Neuere Definitionen jetzt im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I 64 ff.

schauungen und Praktiken des δεισιδ. kennen gelernt haben, weicht im Prinzip nicht ab von der Sinnesart der großen Mehrheit des griechischen Volkes. Auch dieses glaubte an Zeichen, welche die Götter den Menschen zur Warnung schickten; auch dieses kannte eine Reihe von Anlässen zur Befleckung und eine dementsprechende Zahl von apotropäischen Mitteln. Wenn man also dem δεισιδ. keine Abweichung von dem herrschenden Glauben nachweisen kann, ist es unrichtig, ihn als Abergläubischen zu kennzeichnen. Um so mehr, wenn man erwägt, daß auch Theophrastos den Glauben an Vorzeichen und die Möglichkeit von Reinigung im allgemeinen nicht in Abrede zu stellen gewollt hat. Genauer gesagt, nichts berechtigt uns anzunehmen, daß er auf diesem Standpunkt gestanden hat. Eine solche extrem-rationalistische Denkungsart haben wohl nur die Kyniker gehabt und, in ihre Fußstapfen tretend, nüchterne Historiker wie Polybios. Aber auch ein so leidenschaftlicher Bekämpfer der δεισιδαιμονία wie Plutarch leugnet das Vorkommen von Zeichen keineswegs[1].

Wodurch der δεισιδ. sich von dem Durchschnittsgläubigen unterscheidet ist erstens, daß er fast immer und überall Zeichen und Befleckung wittert, seinen Zeichenglauben und seine Furcht vor Verunreinigung also zur Unzeit anwendet. Sehr scharf bestimmt einmal Appian die δεισιδαιμονία als eine ἄκαιρος θεοσέβεια[2]. Und weiter, in seiner Angst vor Befleckung, greift er zu immer zahlreicheren und stärkeren Mitteln zur Abwehr oder Betätigung seiner Gottesfürchtigkeit und kennzeichnet sich bei alledem durch Übertreibung. Ganz genau wird die δεισιδαιμονία einmal von Strabon umschrieben als ἡ ἐπὶ πλέον θεραπεία τῶν θεῶν[3]; Plutarch stellt ξέναι δεισιδαιμονίαι gleich mit περίεργοι θρησκεῖαι[4]; und nach Pollux heißt ὁ ὑπερτιμῶν (τὴν εὐσέβειαν) δεισιδαίμων καὶ δεισίθεος[5]. Der δεισιδαίμων ist kein Abergläubischer, man könnte ihn vielmehr bigott heißen.

Es ist schwer, einen deutschen Ausdruck für den Typus zu finden, weil man Gefahr läuft, durch Wörter wie: Mucker oder Frömmler den Gedanken wachzurufen an Scheinheiligkeit, eine

---

[1] Siehe für das Urteil der philosophischen Schulen über δεισιδαιμονία die oben schon genannte Dissertation von Koets.

[2] Appian, Samnit. 12 (Mendelssohn I 43). Von ἄκαιρος δεισιδαιμονία spricht auch Agatharchides von Knidos bei Josephus, Ant. Jud. XII 5.

[3] Strabon VII 297. [4] Plut. Praec. conj. XIV. [5] Pollux I 21.

Eigenschaft, die unserem δεισιδ. ganz fremd ist; er mag bigott sein, er hat nichts vom Tartuffe an sich. Mit keinem Worte wird darauf angespielt, daß er mit der ausschweifenden Betätigung seiner Gottesfürchtigkeit beabsichtigt, sich den Ruf von ungewöhnlicher Frömmigkeit zu erwerben; vielleicht dürfen wir hieraus schließen, daß diese Sorte von Leuten nur in geringer Zahl die griechische Gesellschaft verunziert hat. Die Ansicht, daß man sich, indem man seine Gottesfürchtigkeit zur Schau trägt, einen guten Namen erwerben kann, hat auch in Theophrastos' Zeit nicht gefehlt; ich erinnere an den oben erwähnten Rat, den Aristoteles zur Erhaltung der Tyrannis erteilte[1]: aber von religiöser Heuchelei hören wir blutwenig. Daß man dann und wann übereifrige Reinigungsbedürftige in diesem Verdacht gehabt hat, darf man vielleicht schließen aus den Ausdrücken, mit welchen Theseus seinem Sohne Hippolytos in Euripides' gleichnamiger Tragödie begegnet[2].

Im Kommentar ist darauf hingewiesen, daß das immer unbefriedigte Bedürfnis nach Reinigung den δεισιδ. zwingt, sich unaufhörlich nach neuen Mitteln umzusehen, auch wenn sich kein bestimmter Anlaß gezeigt hat, wie es sich aus den in §§ 7, 12 und 13 beschriebenen Fällen ergibt; es ist dies eben einer der am meisten charakteristischen Züge seiner Gemütsverfassung. Eine weitere Folge davon ist es, daß er nicht nur Rat einholt bei Exegeten, Traumdeutern, Wahrsagern und Vogeldeutern, sondern zu seiner Reinigung auch die Vermittlung von Ὀρφεοτελεσταί und ἱέρειαι anruft.

Die große Mehrheit der Priester im Staatskult, ohne bestimmte Ausbildung oder auf besondere Qualifikation angewiesen (ἱερωσύνη παντὸς ἀνδρός[3]), nicht auf Lebenszeit und nicht ausschließlich mit ihrer religiösen Aufgabe beschäftigt, wird kaum als heilige Männer gegolten haben; sie waren, um einen Ausdruck Cumonts zu gebrauchen, keine directeurs de conscience, keine Vermittler zwischen Gott und Menschen. Ganz anders liegt die Sache bei den nicht mit bestimmten Tempeln verbundenen ἱερεῖς, die, auch wenn sie ἀγύρται oder wie sonst hießen, immer vor allem καθαρταί waren; sie behaupteten fähig zu sein, die Götter zu ihrem Dienste zu zwingen[4], sie stellten sich also

[1] Oben S. 7 fgg.
[2] Siehe Farnell, Greek Hero Cults, p. 384.
[3] Isokrates II 6.
[4] Platon, Resp. 364 B.

zwischen Gott und Menschen und wußten den Leuten die Überzeugung beizubringen, daß ihre Vermittlung und Hilfe, bestehend in dem, was wir magische Mittel nennen, unentbehrlich seien. Ein Fragment aus einer Komödie Menanders erlaubt uns einen Einblick in den Kampf der Ansichten über diesen Punkt, in einigen Versen, mit welchen der Sprechende, den Vermittlungsgedanken bekämpfend, gerade so wie der Verfasser der Schrift *περὶ ἱρῆς νούσου*, darlegt, daß man dabei unumgänglich den Menschen über die Gottheit stellt:

οὐδεὶς δι᾽ ἀνθρώπου θεὸς σώιζει, γύναι,
ἑτέρου τὸν ἕτερον· εἰ γὰρ ἕλκει τὸν θεὸν
τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται,
ὁ τοῦτο ποιῶν ἐστι μείζων τοῦ θεοῦ [1].

Der Widerstand, den die Forderung mancher Priester, als unentbehrliche Vermittler zwischen Gott und Menschen anerkannt zu werden, in vielen Kreisen des griechischen Volkes fand, ist auch klar ersichtlich aus einer Anekdote, welche uns bei Plutarch unter den Apophthegmata Laconica in zweierlei Fassung erhalten ist; in der schärfsten Form lautet sie: *ἐν δὲ Σαμοθράικηι χρηστηριαζομένωι αὐτῶι* (sc. *Λυσάνδρωι*) *ὁ ἱερεὺς ἐκέλευεν εἰπεῖν, ὅ τι ἀνομώτατον ἔργον αὐτῶι ἐν τῶι βιῶι πέπρακται· Πότερον οὖν σοῦ τοῦτο κελεύσαντος ἢ τῶν θεῶν τοῦτο δεῖ ποιεῖν; ἐπηρώτησε. Φαμένου δέ· Τῶν θεῶν· Σὺ τοίνυν, ἔφη, ἐκποδὼν μοι κατάστηθι, κἀκείνοις ἐρῶ, ἐὰν πυνθάνωνται* [2]. Wenn Shaw den Ausspruch gekannt hätte, würde er vielleicht Lysander den ersten Protestanten genannt haben [3]. Wir dürfen annehmen, daß Theophrastos zu dem Kreise derer gehörte, welche die Berufspriester mit ihrer

---

[1] Menander fr. 245 (K. III 70); (das in Ägypten aufgefundene Argumentum der *Ἱέρεια*, [Jensen p. 1 ff.] der Komödie, aus welcher auch das oben angeführte Fragment stammt, lehrt uns hinsichtlich des religiösen Gehaltes des Stückes nichts.) Man vergleiche hiermit [Hipp.] *περὶ ἱρῆς νούσου* c. III, wo die Erörterung schließt: *οὐκ ἂν ἔγωγ᾽ ἔτι θεῖον νομίσαιμι τούτων εἶναι οὐδέν, εἰ δὴ τοῦ θείου ἡ δύναμις ὑπὸ ἀνθρώπου γνώμης κρατεῖται καὶ δεδούλωται.*

[2] Plut. Apophth. Lac. p. 229 D. Auf den Namen des Antalkidas gesetzt lautet sie: *Ἀ. ἐν Σαμοθράικηι μυούμενος ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἱερέως τί δεινότερον δέδρακεν ἐν τῶι βιῶι, εἴ τί μοι πέπρακται τοιοῦτον εἴσονται, εἶπεν, αὐτοὶ οἱ θεοί.* p. 217 D.

[3] Ich denke an die Worte Warwicks (Saint Joan, Scene IV): it is the protest of the individual soul against the interference of priest or peer between the private man and his God. I should call it Protestantism if I had to find a name for it.

fast unvermeidlichen, durch die Zuversicht in die Wirkung ihrer magischen Mittel hervorgerufenen Anmaßung [1], als im Widerstreit befindlich ansahen mit der wahren *εὐσέβεια,* mit welcher ja die *σωφροσύνη* verbunden war. Ausgesprochen wird dies freilich nicht: Theophrastos gibt eine Charakteristik, keine Abhandlung.

Der *δεισιδαίμων* weicht im Prinzip nicht ab von den religiösen Anschauungen der großen Mehrheit seiner Volks- und Zeitgenossen; daher hat er auch keine eigene Bezeichnung erhalten und wird genannt mit dem Ausdruck, der im allgemeinen den Gottesfürchtigen bezeichnet; in dem guten Sinne ist das Wort auch bei manchen späteren Autoren im Gebrauch geblieben und wahrscheinlich auch bei vielen aus dem Volke. Die Bedeutung, welche man dem Worte beilegte, wird bedingt gewesen sein durch die Stellung, welche man der Religion gegenüber annahm: immer wird der eine fromm nennen, was dem anderen bigott erscheint; die *εὐσέβεια* des Arkadiers Klearchos, der *ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις* opferte [2], hätte Theophrastos wohl als *ἄκαιρος* getadelt.

---

[1] Zwischen Berufspriestertum und Magie ist der Zusammenhang m. E. unverkennbar. Dem Berufspriester, dessen Aufgabe es ist, die Form der Gebete und rituellen Handlungen festzustellen, wird sich wohl immer die Überzeugung aufdrängen, diese seien denn auch von unfehlbarer Wirksamkeit, und deswegen sei seine Mitwirkung und Ermittlung unentbehrlich. Muß sich doch bei ihm, auch wenn wir absehen von dem Stachel des Selbstinteresses, schon durch die Tatsache der lebenslänglichen Berufsausübung der Glaube festsetzen an die magische Kraft seiner Worte und Riten. Daher finden wir in Griechenland die Magie hauptsächlich beschränkt auf die niedrigen Klassen der *ἀγύρται* und dergl., während sie z. B. in Babylonien, das nur Berufspriester kannte, allgemein verbreitet war. — Vielleicht hat Pollux unbewußt den Unterschied zwischen diesen Gruppen und den offiziellen Priestern angedeutet, indem er die erstere in seiner Aufzählung der Berufe (Buch VII), die letztere im Kapitel Religion (Buch I) erwähnt. Daß jedoch zwischen ihnen eine scharfe Grenze nicht gezogen werden kann, ergibt sich auch daraus, daß manche Arten (*θύται, τελεσταί, καθαρταί, μάντεις*) in beiden Abteilungen genannt werden.

[2] Siehe oben S. 45. Wenn auf Delos der nur für unblutige Opfer bestimmte Altar *εὐσεβῶν βωμός* hieß (Theophrastos bei Porph. De abstin. II 25) muß es eine Anschauung gegeben haben, nach welcher die Masse der Fleischopferbringenden kaum als fromm gegolten hat.

Register

Aberglaube 2; 74 u. A.
abergläubisch 74.
ἀγύρτης 57; 76.
ἀγύρτρια 69.
Ahnenkult 49 fg.
Alexander Severus 58.
Angst 13; 20; 59; 72 fg.
ἀντλήτρια 69.
Aphrodite 44; 50.
Apollon 44; 47 fg.; 70.
ἀπομάκτρια 69.
apotropäische Mittel 70; 71; 75.
ἀποτροπή 40 u. A. 4.
Ares 70.
Aristoteles 7 fg.; 25 fg.; 52.
attische Gesellschaft 1.
Aufgeklärte 8; 25 fgg.; 38; 59 A. 2; 71.

βαμβακεύτρια 69.
βαρβαρικά 25 fgg.; 35 fg.
Befleckung 16; 43; 59; 64; 65; 73; 75.
Begräbnis 16 u. A. 4.
Berufspriester 78 A. 1.
Besessene 70 fg.
Betreten eines Grabes 16; 42 fg.
Bettler 65 fgg.
bigott 75; 78.
Brausebad 67.

Choenfest 13 fgg.
chthonische Götter 29 fg.; 34 u. A. 3.

δαιμονιᾶν 70.
δαιμόνιον 2; 11 fg.
δαίμων 2; 6 fgg.
δεισιδαιμονία u. δεισιδαίμων 2; 3; 5 7 fg.; 8; 9 fg.; 38; 75.
doppeltgeschlechtige Götter 49 fg.

ἐγκιλικίστρια 69 A. 9.
ἐγχυτρίστρια 69 u. A. 13.
εἰκάδες 61 fg.
ἔκστασις 26.
ἐνόδιοι σύμβολοι 17 fg.
ἐπαγωγή 40.
ἐπιχρωννύναι 15.
Epikur 10; 51.
Epileptiker 70.
ἐπιτελεῖν 55.
ἐπῳδαί 41; 57.
Erbsünde 59.
ἔτης 47 u. A. 4.
Eule 42 fg.
εὐσέβεια 43; 44.
εὐχαί 36.
ἐξηγητής 40; 58.

Familienkult 60 fg.
France (Anatole) 51 A. 2.
Frauen 8; 20; 34; 35; 36 A. 3; 38; 56; 60 u. A. 5; 62 fg.; 64; 67; 68 fg.
Frömmigkeit 60; u. Sittlichkeit 8.
fürchten (Gott) 3 fgg.

ὁ γάμος τέλος ἐστίν 54 A. 3.
Gebet 36.
Geschlechtsgötter 47 fg.
γοητεία 57; 69.
γοητεύτρια, γοῆτις 69.
Goethe 8 A. 2.
Götter 41; 45; 51; 70.
γονυπετεῖν 31; 32.

gottesfürchtig 3; 7; 10.
γρᾶες 68.
griechische Religion 4.
Gruppe 19 A. 2; 58.

Harrison 5; 15 A. 2; 55 A. 4.
Hausgötter 44; 46; 48; 49; 58.
Haus reinigen 41; 64.
Ἑκαταῖα κατεσθίειν 66.
Hekate 41; 46; 48; 66; 70.
Helios 35.
Hermaphroditoi 44 fgg.
Hermes 44; 48; 50.
Heuchelei (religiöse) 76.
ἱέρειαι 68.
ἱερὸν ἱδρύεσθαι 20; 39.
ἱκέται 32 fg.
ἱκετεία 36 fg.

Immisch 2; 13; 15; 44; 51; 52 fg.; 58.

Jebb 1; 43.
jüdische Religion 4.

κατάδεσμοι 41.
καθαρταί 57; 60; 76.
καθαρτική 59 A. 2.
καθίζεσθαι in der Bedeutung von knien 29 fg.
knien 2; 23 fgg.
— als Geberde der sozialen Untertänigkeit 32 fg.
— vor Göttern 33 fgg.
— von Frauen 35.
— von Männern 37.
κυλινδεῖσθαι 31.
Kußhand 22; 23 fg.
Kyniker 9; 21 A. 1; 40; 51; 65; 66.

Leichenzug 16.
Lemuria 14.
λιπαροὶ λίθοι 22 fg.
Lustration der Hände 17 A. 1.

μαγγανεία 41.
μαγγανεύτρια 69.
μαγεύτρια, μάγισσα 69.
Magie 57 u. A. 2; 62; 63; 78 u. A. 1.

μάντεις 52.
Marseille 37 u. A. 4.
Maus 39 fg.
Meertaufe 65 u. A. 1.
Men 34; 67.
μητρῷοι θεοί 49.
μυστήρια 56; 60; 61 fg.
μυστικαὶ ἡμέραι 61 fg.

Nikias 9.
Nilsson 11.
Ninos 70.

Offenbarung 57.
οἰωνοί 17.
Opfer als Speise für Bettler 67.
ὄργια 54; 55.
Orientalen und orientalische Sitte 23; 25 fgg.; 34 fg.
Orpheotelestai 58 fgg.
„Orphiker“ 59.
orphische Reinigungen 58 fg.
— Gemeinden 58 fg.

παρείας ὄφις 19.
Pascal 74 A. 1.
πάτριοι θεοί 46.
πατρῷοι θεοί 46 fgg.
penates 48.
περιαγνίστρια 69.
Perikles 8; 15 A. 2; 62.
περιμάκτρια 69.
περιρραίνεσθαι 39; 63 fg.; 65.
περισκυλακισμός 68.
φαρμακεύτρια, φαρμακίς, φαρμακίστρια 69.
φῆμαι 17.
φοβεῖσθαι 4; 7.
οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν 4.
Platon 20 u. A. 7; 35 fg.; 60; 62.
Polytheismus 58.
Poseidon 70.
Priester 43.
Privatkultpriester 76.
Proselyten 4; 5.
προσκυνεῖν 2; 23 fg.; 30 fgg.; 39.
προσπίπτειν 28 fg.

Protestantismus 77.
Pythagoreer 18; 43.

Reinigungen 59; 74.
Relief (in München) 61.
Riess 74 A. 1.
Rohde 59 A. 2.
Römer 23.

Sabazios 19fg.; 58.
Scheinheiligkeit 75fg.
Schlange 19fg.
οἱ σεβόμενοι τὸν θεόν 5.
Seewasser 41; 64.
Shaw 77.
Sittl 23 A. 3; 24fgg.; 70 A. 6.
Sklaven 26 u. A. 11; 60.
Sokrates 17; 22 A. 8.
Sonnenverehrung 35fg.; 39.
Sophisten 9.
sozialer Stand von Theophrastos' Typen 1; 23.
speien 70.
Staatspriester 76.
Steinkult 21fg.
Steinwürfe 19 u. A. 2.
Stoiker 11; 51.
Straßenkreuzwege 65fg.
Sündegefühl 73fg.
Sünder als Mitreisende an Bord 8 A. 1.
Synkretismus 58.

Tartuffe 76.
τελεῖν 2; 53fgg.
τελέστρια 69.
τελετή 2; 53fgg.
τέλος 54fgg.
— *γαμηλικόν* 54.
— *νυμφικόν* 54.
τὸ θεῖον 72.
θεοβλαβής 70.
θεομανής 70.
Theophrastos *περὶ εὐσεβείας* 12 A. 12; 73.
Theoris 70.
θεοσεβής 3; 5.
θεουδής 4.
θυσία 17.

Uebertreibung das Charakteristikum des *δεισ.* 17; 23; 39; 44; 50.

Vasen u. Vasenbilder 24; 26 A. 11.
Vermittlungsgedanke 77.
Verstorbene 16; 42fg.
Vogeldeuter 52.
Volksglaube 2; 18; 36; 42; 46; 50; 59 A. 2; 75.
volvere (se) 37.
Vorzeichenglaube 18 A. 1; 75.

Wahrsagung 17.
Weiber, s. Frauen.
Weihwasser 14; 17; 39; 64.
Wein (gekochten) 50 A. 3.
Wiesel 18 u. A. 3.
Wilamowitz 4; 57.
Wöchnerin 42fg.

Zeus 47.
Zielinski 4; 5 A. 2.

Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. S.

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00407 3288

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.